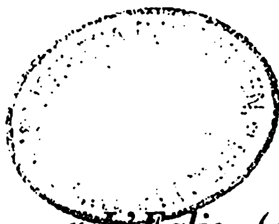
DOCTRINA SACRA
IV

HUMBERT BOUËSSÉ, O. P.
Maître en Sacrée Théologie

LE SAUVEUR DU MONDE

4

L'Economie sacramentaire



« L'Eglise (est) constituée par la foi et les sacrements de la foi... C'est par les sacrements qui coulèrent du côté du Christ, pendant sur la croix, que l'Eglise du Christ a été construite. » — SAINT THOMAS. III. LXIV. 2. 3m.

COLLEGE THEOLOGIQUE DOMINICAIN
Chambéry - Leysse

OFFICE GENERAL DU LIVRE
PARIS - 6me
14Bis, rue Jean-Ferrandi

DOCTRINA SACRA

(Cours de Théologie Dogmatique en français)

Quatre Tomes :

I. LA SCIENCE DU SALUT, ou QU'EST-CE QUE LA THEOLOGIE ?

II. LE VRAI DIEU,
 1. En l'unicité de sa nature ;
 2. En la trinité de ses personnes ;
 3. En sa création du monde, des anges et des hommes.

III. LA GRACE DU SALUT.

IV. LE SAUVEUR DU MONDE.
 1. La place du Christ dans le plan de Dieu.
 2. La Structure Ontologique du Verbe Incarné.
 3. La Geste du Christ.
 4. L'économie sacramentaire.
 5. Les sacrements de l'initiation chrétienne.
 6. Les sacrements pénitentiaux et sociaux.
 7. Les derniers événements.

Parus à ce jour :

IV. LE SAUVEUR DU MONDE

1. La place du Christ dans le plan de Dieu

In-octavo raisin de 320 pages

IV. LE SAUVEUR DU MONDE

4. L'Economie sacramentaire

In-octavo raisin de 448 pages

Les quatre tomes paraîtront en douze volumes au rythme de deux par an.

1°) IV. La Structure Ontologique du Verbe Incarné (Avril 1952).
2°) IV. La Geste du Christ (Octobre 1952).
3°) IV. Les Sacrements de l'Initiation Chrétienne (Avril 1953).
4°) I. La Science du Salut ou qu'est-ce que la Théologie ? (Octobre 1953).
5°) III. La Grace du Salut. (Avril 1954).
6°) II. Le Vrai Dieu. 1. En l'unicité de sa nature. (Octobre 1954.)

Conjointement à la *Geste du Christ*, dans la même collection, paraîtra: *Etudes théologiques sur le Sacrifice* où seront reproduits les articles remarqués du P. Barnabé Augier sur le *Sacrifice*, publiés dans la Revue Thomiste des années 1929, 1932, 1933 et 1934. Des chapitres inédits y seront ajoutés avec des notes et une notice biographique du P. Bouessé.

Seuls, les souscripteurs au cours complet bénéficient d'une remise de vingt-cinq pour cent.

Les Séminaires commandant en une seule fois douze exemplaires obtiendront le treizième volume gratuit.

SEGRETERIA DI STATO
DI SUA SANTITA
N. 256641

Dal Vaticano, li 12 juillet 1951.

MON RÉVÉREND PÈRE,

Vous avez, il y a quelques semaines, fait déposer entre les mains du Souverain Pontife le premier volume de votre cours de théologie dogmatique, paru sous le titre : « Le Sauveur du Monde : 1. La place du Christ dans le plan de Dieu ». Sa Sainteté s'est montrée sensible à ce filial hommage, non moins qu'aux sentiments de respectueuse déférence que vous Lui exprimiez dans votre lettre. L'importance, comme aussi la difficulté de la tâche entreprise ne sauraient Lui échapper.

Aussi le Saint-Père m'a-t-il chargé de vous transmettre Ses paternels remerciements et vous accorde-t-il, en gage des grâces qu'Il appelle sur la prudente poursuite de vos travaux, la Bénédiction Apostolique implorée.

En vous remerciant personnellement de l'exemplaire de ce volume que vous avez eu l'amabilité de m'offrir, je vous prie d'agréer, mon Révérend Père, l'assurance de mes sentiments bien dévoués en N.-S.

J.-B. MONTINI,
Subst.

Le Révérend Père
Humbert BOUESSÉ, *O. P.*
Couvent des Dominicains
Saint-Alban-Leysse

A

MES

ANCIENS ELEVES

Avant-propos

Le mieux est parfois ennemi du bien : je dois invoquer en moi ce proverbe comme un humble principe de sagesse pratique pour me résoudre à publier dès maintenant ce traité des sacrements en général. Ce n'est pas qu'il soit tout à fait improvisé : c'est par lui que j'inaugurais mon cours de théologie dogmatique en 1932 *et je viens de l'enseigner pour la sixième fois. Cependant quelque constante qu'ait été mon attention aux questions que soulève l'étude scientifique de cet important secteur de la Doctrine Sacrée, j'ai conscience ici plus qu'ailleurs, en raison des imbrications historiques, de la difficulté du sujet.*

Le mot profond de Melchior CANO : « Theologus, vir impossibilis » *me pénètre. La science théologique est littéralement une science impossible ; on ne peut qu'y prétendre,* quantum potes, tantum aude. *Il faudrait savoir tant de choses ; il faudrait tout savoir, pour la posséder parfaitement. Pascal ne s'y était pas trompé : « La théologie est une science, mais en même temps combien est-ce de sciences ! Un homme est un suppôt ; mais si on l'anatomise, sera-ce la tête, le cœur, l'estomac, les veines, chaque veine, chaque portion de veine, le sang, chaque humeur du sang ?... Une ville, une campagne, de loin est une ville et une campagne ; mais, à mesure qu'on s'approche, ce sont des maisons, des arbres, des tuiles, des feuilles, des herbes, des fourmis, des jambes de fourmis, à l'infini. Tout cela s'enveloppe sous le nom de campagne ». Comment énumérer tout ce qui s'enveloppe sous le nom d'*Economie sacramentaire *?*

Misère de la connaissance des choses de Dieu, dans les voiles de la foi et les limites de la raison humaine ; mais, aussi grandeur et joie d'apercevoir quelques rayons de la lumière qu'irradient les hauts sommets de la Divine Majesté et le Mystère de l'éternel dessein de salut sur les hommes.

Tel quel, ce traité des Sacrements est suffisamment élaboré pour apporter sa part, modeste, mais valable, à l'œuvre d'éclaircissement qui est la tâche des théologiens au cours des âges. Si, ici ou là, la critique historique trouve notre information en défaut, l'auteur sera heureux de bénéficier de ses remarques et de rectifier ses affirmations. Il la remercie d'avance.

*L'important m'a paru de donner une vue assez détaillée de l'*Economie Sacramentaire *pour que la synthèse ne souffrît pas de la fragilité d'une vue d'ensemble dont l'unité apparente est faite d'une généralisation hâtive et ne peut faire illusion qu'au regard superficiel ; assez globale, cependant, pour qu'on ne perdît jamais le sens d'être en face d'une économie, d'un* système *selon l'acception bien connue que les astronomes donnent à ce mot évocateur.*

Est-il besoin de souligner en cet avant-propos l'intérêt d'un traité des sacrements en général ? Il est fait d'une part de la place des sacrements dans la vie chrétienne et ce n'est point par hasard que la sagesse des fidèles voulant désigner les vrais chrétiens les appelle du nom de « pratiquants ». Il est fait d'autre part de la nécessité d'être en possession des principes pour aborder les applications. Si suggestives que puissent être des monographies positives ou pastorales sur chacun de nos sacrements, rien ne remplacera jamais la démarche doctrinale ou scientifique qui dégage les grandes lignes de l'institution sacramentaire, en montre l'unicité d'orientation et le double rapport à la Passion du Sauveur du Monde et à la fin bienheureuse à quoi Dieu destine l'humanité en quête de bonheur.

L'Economie Sacramentaire, *on s'en apercevra aisément : c'est encore et toujours Jésus-Christ, Sauveur des hommes et Récapitulateur de l'univers et c'est l'Eglise en sa phase terrestre et visible aussi bien que dans le mystère profond de charité inauguré à ce stade humble et triomphant du Royaume de Dieu, parmi les hommes.*

*Nulle étude, sans doute, qui soit plus apte à préparer le retour à l'unique bercail des protestants, nos frères séparés ; nulle étude plus nécessaire pour expliquer au rationaliste moderne comme au spirituel, chrétien ou autre extra-ecclésial, la place providentielle de cette Eglise sacramentelle de Dieu et du Christ auprès de l'humanité. Nulle part, comme en l'étude générale et spéciale des sacrements, le Protestantisme n'aura autant, croyons-nous, la sensation d'avoir rompu avec la Tradition et l'Ecriture ; et, ce faisant, d'avoir — car la grâce perfectionne la nature — méconnu les requêtes authentiques de l'humanité, telles que les dévoilent histoire, anthropologie et sociologie. L'Orthodoxie, en ce lieu, de concert avec l'Eglise Romaine, doctrinalement et historiquement, accuse la Réforme d'*innovation.

Mystères de salut, objet de foi, les Sacrements chrétiens sont aussi rites visibles à poser ou à recevoir. Ils relèvent ainsi à la fois de ce qu'on est accoutumé d'appeler aujourd'hui le Dogme et la Morale ; ils révèlent deux caractères d'une science unique, car la théologie est tout ensemble spéculative et pratique. C'est dire l'utilité de ce traité ; n'est-ce pas par les sacrements, comme l'enseignent les Pères du Concile de Trente[1], *« que commence toute vraie sainteté ou qu'inaugurée, elle croît, ou que perdue, elle se recouvre » ? Bien que cette utilité soit surtout manifeste en l'étude détaillée de chacun des sacrements, la considération de l'*Economie sacramentaire, *si désintéressée qu'on la suppose au plan scientifique, ne laisse pas d'engager de multiples conséquences*

1. Concile de TRENTE. *Sess.* 6, chap. 16 et Introduction.

d'ordre pastoral. Tout prêtre chargé d'âmes, tout ministre de la Parole de Dieu trouvera en cette théologie ample matière à méditation, à prédication vivante et catéchétique. Ne serait-il pas indiqué en vertu des méthodes actives, des raisons de sagesse de l'institution comme des usages antiques, de partir de la célébration des mystères sacramentels pour exposer aux fidèles le Dogme et la Morale évangéliques ?

J'ai donné à maintes questions, ordinairement étudiées plus rapidement, un développement parfois assez subtil. Je ne m'en excuse pas. Je ne me suis pas proposé d'écrire un précis ni un manuel de dogmatique, mais un grand cours : chaque genre a ses lois ; et puis, l'institution immédiate ou médiate des sacrements par notre Seigneur Jésus-Christ, la causalité des sacrements, considérée par quelques théologiens contemporains comme un faux problème, la nature de la grâce sacramentelle, du caractère et de l'intention requise chez le ministre : autant de points doctrinaux qui à mes yeux requéraient, à moins d'être escamotés, qu'on prît le temps de les exposer en quelque ampleur. L'objet commande.

Ces pages, en raison d'une pauvre santé, m'ont demandé quelque peine. Il m'est doux de les dédier à mes anciens élèves, tous fidèlement aimés. Je prie spécialement Son Excellence Monseigneur Réginald Jacq, évêque coadjuteur de Son Excellence Monseigneur Félix Hedde, Vicaire apostolique de Langson et Cao-bang, et le Très Révérend Père Damase Belaud, mon provincial, d'en agréer l'hommage respectueux. Ils furent l'un et l'autre mes tout premiers étudiants et ils représentent pour moi les deux champs d'apostolat de notre Province dominicaine de Lyon : au Viet-Nam et en France. Tous deux, par leur abnégation personnelle et leur dévouement généreux à l'Ordre et à l'Eglise se sont acquis des droits à mon admiration.

Chambéry-Leysse, Pentecôte 1951.

Introduction

Les Sacrements de l'Eglise ne peuvent être étudiés avec intelligence que dans le plan divin du Salut des hommes ; après la considération diligente des mystères du Verbe Incarné. Ils tiennent en effet toute leur efficacité du Christ Rédempteur ; ils n'ont d'autre objectif que d'appliquer à chacun des hommes en leur vie personnelle et sociale, les fruits de la Passion, cause universelle du Salut humain[1]. Or, ils réalisent cette efficace salutaire par une triple fonction : unir l'homme, selon un mode adapté à sa nature, à la Personne même du Rédempteur ; l'instruire de la richesse multiforme de la grâce du Christ ; éveiller en lui le désir et comme l'avant-goût de la gloire de la Cité céleste, l'éternelle Patrie. C'est dire que l'étude présente suppose la théologie de l'Incarnation Rédemptrice.

Et comme l'opération suit l'être, on comprendra qu'il soit nécessaire d'avoir une idée exacte de la nature des sacrements chrétiens, de leur finalité et de leurs effets avant de pouvoir déterminer avec précision les causes de leur efficacité, ainsi que les raisons qui en la Sagesse divine ont présidé à leur répartition. Là est le secret de la division à laquelle s'est arrêté, dans la *Somme théologique*, le génie organisateur de saint Thomas d'Aquin, là est le sens de la division que nous adoptons à sa suite.

1. IV. *C. G.* 56.

L'Economie Sacramentaire

Cinq livres

Livre Premier : DE LA NATURE DES SACREMENTS.

Livre Deuxième : DU SENS DES SACREMENTS.

Livre Troisième : DE L'EFFICIENCE DES SACREMENTS.

Livre Quatrième : DES CAUSES DE SACREMENTS.

Livre Cinquième : DU NOMBRE ET DE LA RÉPARTITION DES SACREMENTS.

LIVRE PREMIER

De la nature des sacrements chrétiens

Deux chapitres :

I

LE SACREMENT : SIGNE OU CAUSE ?

II

DE L'INSTITUTION DIVINE DES SACREMENTS.

LIVRE PREMIER

CHAPITRE PREMIER

Question première :

LE SACREMENT EST-IL UN SIGNE OU UNE CAUSE DE SANCTIFICATION?

Réponse première :

LE SACREMENT EST UN SIGNE ET UN SYMBOLE. CE SIGNE D'UNE CHOSE SAINTE, A VALEUR DE SANCTIFICATION POUR L'HOMME, REQUIERT EN SA CONSTITUTION UNE CHOSE SENSIBLE ET DES PAROLES QUI PRECISENT LA SIGNIFICATION DU SYMBOLE ASSUME.

Doctrine de foi.

1. *SENS DU MOT*[2].

Le mot sacrement a une histoire complexe[3]. D'origine païenne, il fut assumé comme tant d'autres par la pensée chrétienne des premiers siècles. Employé d'abord par Tertullien, dans le sens classique de serment d'initiation, il fut appliqué ensuite par le même auteur aux rites d'initiation païenne et enfin au baptême chrétien[4].

Cependant, il a toujours gardé une saveur de sa signification étymologique : « moyen de consécration, de sanctification ». « Même lorsqu'il s'est chargé, au cours de son évolution, à propos de ce qui constitue les sacrements de l'Eglise, de *l'idée de mystère*, même lorsque ce sens est devenu essentiel, l'idée de chose sacrée, sens passif, lui reste attachée »[5].

Saint Thomas, qui ne connaissait pas la « sémasiologie » de *sacramentum*, comme il nous est donné de la concevoir après les travaux savants de ces dernières années, en savait suffisamment, grâce à la lecture des Pères, des Liturgies et des maîtres dont il pouvait être informé, pour signaler au seuil de son *Traité des sacrements* dans *la Somme théologique*, l'analogie du mot et la gravitation de ses sens multiples autour d'un noyau unique : *l'idée de sacré, de saint*[6].

---

2. III. LX. 1.

3. « L'histoire du mot n'est pas faite ». Cf. de GHELLINCK. *Pour l'hist. du mot « Sacramentum »*. I. *Les Anténicéens*. Louvain 1924, p. 55.

4. « La langue chrétienne s'est formée directement sur la langue païenne, dont elle a nécessairement subi l'empreinte... C'est une des lois du langage que le sens occasionnel ou usuel dans lequel un mot est transmis pour la première fois à des générations nouvelles, demeure prépondérant dans son orientation ultérieure ». — *Id. ibid.* p. 4.

5. « L'apparition secondaire de tel mot avec un sens nouveau, comme c'est le cas de sacramentum dans les vieilles traductions bibliques vérifie cette autre loi qui régit l'évolution des langues, à savoir que souvent elles effacent le chemin de détour par où elles ont passé, sauf à ne laisser à l'éty-

Qu'on veuille comparer l'exposé du premier article de la IIIa Pars, Q. LX, à la conclusion de M. De Backer[7] sur *la signification* de « *sacramentum* » *chez Tertullien* et on se persuadera aisément de l'intuition géniale du philosophe, sous-jacent, chez le théologien, et toujours prompt à déceler l'analogie dans le réel comme dans le langage.

« Tertullien[8], nous dit-on, est parti du sens classique. L'analogie de ce concept et le concours de la rhétorique (nous pourrions peut-être ajouter : et la pente naturelle de l'esprit humain) ont favorisé l'application du mot à des réalités *multiples et diverses*. Au cours de son évolution, il s'est chargé d'une *idée de mystère*, qu'un coefficient toujours accru a fini par rendre prépondérant. Si complexe qu'il soit, l'unité de tout l'édifice idéologique est néanmoins assurée par l'armature, peu apparente parfois, mais toujours solide de la valeur étymologique donnée par le suffixe *mentum* à la racine *sacrare* ».

---

mologie qu'un intérêt historique qui rappelle le point de départ, plutôt qu'une valeur documentaire qui indique la route parcourue... D'autre part, le petit nombre des écrivains et la prépondérance de certains d'entre eux... permettent de faire concrètement cette autre expérience que chaque progrès dans le langage chrétien, comme dans tout autre, est d'abord le fait d'un individu avant de s'étendre à un groupe plus ou moins nombreux ». — *Id. ibid.* p. 5.

6. « Il n'y a pas lieu de s'arrêter aux pages préliminaires des traités de dogmatique, qui passent brièvement en revue le sens du mot sacramentum... Mentionnons seulement la note de saint Thomas, la plus compréhensive peut-être de tous les traités théologiques, sur l'usage du mot dans l'antiquité ecclésiastique ». — *Id. ibid.* p. 53.

7. *Pour l'histoire du mot sacramentum*, p. 150.

8. *Cf.* DE GHELLINCK, *ibid.*, p. 12-13 : « La prépondérance de Tertullien « est manifeste ». Avec les vieilles traductions bibliques antéhiéronymiennes... ce sont les écrits du grand écrivain qui commandent tout le développement ultérieur. La plasticité qu'il donne au mot (huit acceptions dans le groupe serment, quatre dans le groupe musterion) lui assure, ici comme en d'autres occurences, une place à part dans la création de la terminologie théologique de l'Occident latin et justifie une fois de plus les appréciations de saint Jérôme et de Vincent de Lérins. *Hieron.* Ep. 84. 2 ; 58, 10. PL. 22. 744, 585. « Homme érudit et ardent, abondant en sentences, mais au langage difficile.» — *Vinc. Ler. Commonitorium,* 24. P.L. 50, 664: « On peut presque dire : autant de mots, autant de sentences ». Tertullien connaissait le grec et le latin au point d'être à même de publier dans les deux langues.

Mystère[9], symbole, tel est bien l' « import » ou contenu essentiel du mot « sacrement » au sens où nous l'employons aujourd'hui en langage théologique[10]. Dans ses éléments génériques, en effet, le sacrement est, aux yeux du théologien, *un signe sacré.*

2. *LE SACREMENT EST UN SIGNE*[11].

Or, pour les hommes, les signes sont toutes ces choses dont la connaissance conduit à la connaissance d'autre chose[12]. Au vrai, les signes n'intéressent que les hommes, car seul l'être humain puise l'intelligible dans le sensible.

De fait, au cours des âges, signification et sanctification, ces deux idées et ces deux fonctions, sont tellement entrées dans l'acception du mot « sacrement » que le sens général de « mystère », tel qu'il convient à la désignation du Dogme trinitaire ou du Plan de Dieu sur le monde, s'en est trouvé éliminé.

---

9. Le mot « μυστήριον » désignait, chez les Grecs, soit une doctrine secrète, soit une cérémonie religieuse symbolique, que seuls les initiés devaient connaître et comprendre. Tout naturellement les vérités chrétiennes révélées au monde par Dieu et les rites du Christianisme furent appelés « μυστήρια ». A partir du IVme siècle, le mot « μυστήριον » devint l'expression habituelle qui désigna les sacrements. La terminologie grecque fut introduite en Occident, principalement par saint Ambroise dans son traité *de mysteriis* ». — POURRAT. *Théolog. sacram.* Paris 1907, p. 5, note.

10. «Chez tous les témoins anténicéens, malgré une multiplicité de sens qui semblerait, à première vue, supprimer toute limite à la plasticité du mot, l'usage tend à se fixer dans deux grandes catégories de significations, celle qui provient du premier sens de serment d'initiation et qui aura pour représentant principal, après une certaine survivance de celle de doctrine religieuse, la notion de rite sacré ; puis, celle de signe ou de figure, comportant un élément secret ou mystérieux qui requiert explication. L'une et l'autre, finalement feront converger leur influence dans la définition de nos rites sacramentels ; tous les autres sens, mais pour des causes qui ne relèvent pas des seules lois ordinaires de la vie du langage, finiront par disparaître devant cet impérieux rival. » DE GHELLINCK, *ibid.* pp. 14-15.

11. III. LX. 2.

12. ORIGÈNE. *In ep. ad Rom.*, IV, L ; P. G. 14. Col. 968: « On parle de signe, en effet, lorsque par cela même que l'on voit quelque chose d'autre est indiqué... Un signe : c'est Jonas ; on voit Jonas et on pense au Christ ». — AUGUSTIN. *De Doctr. Christ.* II. 1. n.1. P.L. 34, Col. 35: « Le signe est une chose dont les apparences sensibles suggèrent l'idée d'une autre chose ».

Au sens formel et propre, qui sera le nôtre ici, le sacrement est donc le « signe d'une chose sainte sous l'aspect précis où celle-ci sanctifie les hommes »[13].

3. *LE SACREMENT EST LE SIGNE D'UNE CHOSE SAINTE A VALEUR DE SANCTIFICATION HUMAINE*[14].

Cette signification essentielle du sacrement : « symboliser la perfection de la sainteté humaine », n'est cependant pas exclusive et il n'est pas possible qu'elle le soit. En symbolisant notre sanctification, le sacrement chrétien (les sacrements anciens signifiaient immédiatement et avant tout le Christ Rédempteur) dénonce à l'esprit humain : 1° la cause de notre sanctification : la Passion du Christ ; 2° la forme ou essence de notre sainteté, qui consiste dans la grâce et les vertus infuses ; 3° le terme ou l'achèvement de notre sanctification : la vie éternelle.

Tandis qu'il *montre* ce que la Passion du Sauveur *effectue* en nous par sa vertu, le sacrement la *commémore* en tant qu'elle est un fait passé et *annonce* la gloire future qui en est le fruit.

Cette triple signification repose, d'ailleurs, sur la signification fondamentale de la forme, ou cause formelle de notre sanctification, qui est la grâce sanctifiante. Car c'est le propre de l'effet d'évoquer la cause et le propre

13. Ce n'est pas en vertu du nom (*ex proprietate significationis*) que les sacrements, signes d'une chose sacrée, désignent une chose *sacrée en tant qu'elle sanctifie les hommes*, mais en vertu de l'usage. Il y a, cependant, un lien entre cette sanctification des hommes dans le sacrement et son caractère de signe ; car le signe est proprement donné à l'homme, dont c'est le propre de passer du connu à l'inconnu. Cf. CAJÉTAN, *in* III. LX, 2. — « *Auctor non solum pro reverentia sic definientium sacramentum, sed etiam pro firmando usu Ecclesiæ, quo sacramentum dicimus non cujusque rei sacræ signum, sed homines sanctificantis, descriptionem hanc in definitionem erexit.* » « Le déterminatif sanctifiant est entendu « *in actu exercito* » : c'est le signe d'une chose sacrée en tant qu'elle accomplit actuellement la sanctification de l'homme : en effet, c'est à cette fin qu'il est employé comme signe, pour que l'homme soit sanctifié par son significat ».

14. III. LX. 3.

de la forme de préfigurer la fin. A coup sûr, aux yeux du croyant, symboliser la grâce chrétienne, c'est symboliser indissolublement la Passion du Christ et la gloire de la vie céleste.

Cela va de soi. Mais, c'est le plus souvent sous-entendu. C'est plus caché sous les voiles du mystère que révélé et c'est pourquoi la catéchèse antique ne manquait pas de faire remarquer cette richesse de sens, cette pédagogie religieuse enclose dans nos sacrements. « L'idée de symbole et l'idée de mystère, a écrit Auguste Sabatier, restent corrélatives. Qui dit symbole dit tout ensemble occultation et révélation. En devenant présente et même sensible, la vérité vivante demeure encore voilée »[15]. Or, l'enseignement abstrait du catéchisme moderne a quelque peu tué cette pastorale liturgique des premiers temps. On tend à ne plus s'arrêter qu'à ce qui est clair. Il n'est pas discutable que dans la vie chrétienne d'aujourd'hui les sacrements évoquent moins la Passion du Sauveur que ne le fait le Chemin de la Croix, qu'ils retiennent plus l'attention par ce qui chez eux regardent la condition terrestre de l'homme que par la perspective eschatologique sur quoi ils ont ouverture essentielle. Tout cela tient, nous aurons l'occasion de le mentionner à nouveau, au fait qu'on a uniformisé dans l'enseignement courant comme en théologie la grâce qui est le fruit propre de chaque sacrement. Cette grâce est, sans doute, partout la grâce sanctifiante. Mais, c'est la grâce sanctifiante avec des modalités parfaitement originales qui évoquent d'une manière également originale et propre la mort rédemptrice de Jésus tellement riche de signification et d'efficacité et le bonheur divin, le Royaume de Dieu mérité sur la Croix : bonheur et royaume dont le prix infini ne peut être que suggéré sous de multiples symboles, tous inadéquats.

Certes, en certains sacrements le symbolisme immé-

15. *Esquisse d'une philosophie de la Religion*, p. 393.

diat porte directement sur la sanctification qui s'ensuit et indirectement, quelquefois même seulement par inférence ou déduction, sur la Croix, source de toute grâce et sur la Béatitude, terme de toute sainteté humaine. C'est pourquoi il n'y a pas lieu de s'étonner que l'Eglise, au Concile de Trente, n'ait officiellement retenu en matière de symbolisation commune à tous les sacrements que l'essentielle : « Commune hoc quidem est sanctissimæ Eucharistiæ cum ceteris sacramentis, symbolum esse rei sacræ et invisibilis gratiæ formam visibilem »[16].

On aurait tort, cependant, de s'autoriser de ce texte conciliaire pour considérer comme raffinement allégorisant désuet les deux autres lignes de signification. En effet, un silence n'a jamais, comme tel, équivalu à une négation. De plus, les Conciles relèvent surtout, sinon exclusivement, en leurs déclarations les vérités que mettent en question les erreurs qu'ils combattent. Or, la pensée protestante ne niait pas que les sacrements qu'elle reconnaissait eussent la puissance d'évoquer la Passion du Christ ou la vie future. Calvin affirme seulement que « les sacrements n'ont d'autre office que la parolle de Dieu : c'est de nous offrir et présenter Jésus-Christ, et, en luy les trésors de sa grâce céleste »[17]. Il est, au contraire, très important en pastorale sacramentaire de souligner la double fonction de mémorial et de prophétie du symbolisme sacramentel, conjointement commémoratif de la Mort du Sauveur et annonciateur du « jour de la Rédemption »[18]. Omettre cet enseignement serait ne pas utiliser une des principales raisons de sagesse pour lesquelles Dieu nous a donné cette économie de symboles et risquer de voir les fidèles approcher de nos rites de

16. Trident. Sess. XIII. cap. 3. — Me permettra-t-on de préférer la définition du sacrement offerte par le Catéchisme de Suisse Romande : « C'est un signe institué par Jésus-Christ pour *représenter* la grâce et la donner » à celle du Catéchisme National de France : « un signe institué... pour produire et augmenter la grâce dans nos âmes » ?

17. CALVIN. *Inst. Rel. Chrét.* Edit. Budé. Chap. X. p. 214

18. *Ephes.* 1^{14} ; 4^{30}.

sanctification comme de moyens mécaniques, automatiques ou magiques, sans acte de foi confiante au Christ crucifié, source du salut et de toute sainteté, sans acte d'espérance vive du ciel, terme de toute sanctification terrestre.

« Il y a mystère, prêchait saint Jean Chrysostome[19], quand nous considérons des choses autres que celles que nous voyons... autre est ici le jugement du fidèle, autre celui de l'infidèle. Moi, j'entends que le Christ a été crucifié et aussitôt j'admire son amour pour les hommes ; l'infidèle l'entend aussi et estime que ce fut folie... L'infidèle connaissant le baptême, pense que ce n'est que de l'eau ; moi, ne considérant pas simplement ce que je vois, je contemple la purification de l'âme, effectuée par l'Esprit Saint. L'infidèle estime que le baptême est une simple lotion corporelle ; moi, je crois qu'il rend aussi l'âme pure et sainte et je pense au sépulcre, à la résurrection, à la sanctification, à la justice, à la rédemption; à l'adoption des fils, à l'héritage céleste, au royaume des cieux, au don du Saint Esprit ».

Pour le Baptême, saint Paul enseignait sa riche pédagogie aux Romains : « Ignoreriez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême qui nous plonge en sa mort, afin que comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions, nous aussi, d'une vie nouvelle. Car si nous sommes devenus un avec lui par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une semblable résurrection »[20].

Il ne serait pas plus difficile en ce qui concerne le sacrement de Confirmation, de rappeler à propos de la grâce de courage intrépide que ce mystère accorde au baptisé en vue d'un témoignage de vie en faveur de la

---

19. SAINT JEAN CHRYS. *In Ep. I. ad Cor.* — *Hom.* 1. n. 7. P.G. 61. Col. 65.

20. *Rom.* 6^{3-5}.

Vérité chrétienne, la force héroïquement calme avec laquelle le Sauveur affronta et souffrit la mort pour avoir confessé son Père[21] ; comment, enfin, les persécutions pour la justice sont la promesse du Royaume de Dieu[22]. Le Fils de l'homme, en effet, maintenant assis à la droite de la Puissance de Dieu confessera devant son Père ceux qui l'auront confessé devant les hommes[23].

Pour l'Eucharistie, un grand effort a été fait au vingtième siècle afin de remettre en relief la valeur commémorative du sacrifice de la messe par rapport au sacrifice de la croix. Un effort analogue reste à faire pour redonner à la communion le sens de participation à l'Hostie du Calvaire, au Christ qui a été crucifié pour le salut du monde. Tout est à faire, semble-t-il, pour apprendre aux fidèles le sens prophétique de l'eucharistie, conjointement à son rôle de mémorial : « faites ceci en mémoire de moi », a dit Jésus. Le rappel de la Passion du Sauveur, suprême marque d'amour, doit être perpétué dans l'humanité par le sacrifice eucharistique. « Ainsi, chaque fois que vous mangez de ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne »[24], « jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu »[25]. Repas de passage. Pâque qui sera « accomplie dans le Royaume de Dieu »[26], dont le Fils dispose en faveur de ses fidèles amis : afin « qu'ils mangent et boivent dans son royaume »[27]. « Celui qui mange ma chair et boit mon sang, possède la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour »[28]. Saint Thomas d'Aquin a

21. Luc. 22 ; Marc. 15 ; Matt. 27.
22. Luc. 6 ; Matt. 5.
23. Luc. 6 ; Matt. 10^{32}.
24. I. *Cor.* 11^{26}.
25. Luc. 22^{18}.
26. Luc. 22^{16}.
27. Luc 22^{30}.
28. Ioan. 6^{54}.

chanté cette symbolique de l'Eucharistie dans l'Office du saint Sacrement : « O le divin banquet : le Christ y est pris en nourriture ; rappel y est fait de la Passion ; l'âme s'y remplit de grâce ; là, de la gloire à venir un gage nous est donné »[29].

Quant à la Pénitence, elle serait autrement émouvante pour le chrétien si au lieu de penser simplement à confesser ses fautes et à se remettre en grâce avec Dieu, il se rappelait la Passion du Christ, à quel prix le Sauveur a mérité de réconcilier avec son Père l'humanité pécheresse, à quel point Dieu a voulu lui inculquer l'étendue et la puissance de sa miséricorde : « aujourd'hui même, tu seras avec moi dans le Paradis »[30].

De cette miséricorde divine en Jésus-Christ, l'Extrême-Onction apporte comme un dernier témoignage : elle parachève la Pénitence[31]. Aussi, évoque-t-elle en la personne du malade l'humanité de Jésus sujette à la souffrance et à la mort, la mort même du Sauveur sous son double aspect de réparation du péché et d'annonce de la Résurrection. « Ainsi en va-t-il... dit saint Paul, on sème dans l'ignominie, il ressuscite de la gloire ; on sème de la faiblesse, il ressuscite de la force ; on sème un corps de ce monde, il ressuscite un corps spirituel »[32]. Comment l'Extrême-Onction ne rappellerait-elle pas au croyant que « la création tout entière attend avec impatience que se révèle la gloire des enfants de Dieu »[33], et que « nous aussi, qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes dans l'attente de notre adoption : la rédemption de notre corps »[34] ?

L'Ordre, évidemment, en députant avant tout à la confection du Mystère eucharistique, revêt au premier chef,

---

29. *Antienne à Magnificat*, IImes Vêpres.
30. Luc. 23^{43}.
31. Concile de Trente. Sess. 14. *Introduction au chap. de l'Extrême-Onction*. Cav. 1275 ; D. 907.
32. I. *Cor*. 15^{42-44}.
33. *Rom*. 8^{20}.
34. *Rom*. 8^{23}.

conjointement avec le sacrifice de l'autel, la fonction de mémorial : « faites ceci en mémoire de moi ». Les prêtres de Jésus-Christ et de l'Eglise ne sont que des ministres et des vicaires : leur rôle cessera comme celui de l'Eucharistie et de tout signe figuratif, lorsque paraîtra le Seigneur en personne dans la Cité future : « Je ne vis point de temple dans la Ville ; car le Seigneur Dieu tout-puissant est son temple, ainsi que l'Agneau... Le trône de Dieu et de l'Agneau sera dans la Ville ; ses serviteurs le serviront et verront sa face et son nom sera sur leurs fronts. Il n'y aura plus de nuit ; et ils n'auront plus besoin ni de lampe ni de lumière, parce que le Seigneur Dieu les éclairera. Et ils régneront aux siècles des siècles »[35].

« Le nouveau ciel et la nouvelle terre », comment le mariage chrétien ne les évoquerait-il pas ? « Et je vis descendre du ciel d'auprès de Dieu, la ville sainte, la nouvelle Jérusalem, préparée comme une épouse qui s'est ornée pour son époux »... « Puis un des sept anges m'adressa la parole en disant : viens, je te montrerai l'épouse, la femme de l'Agneau ; et il me montra la ville sainte, Jérusalem, qui descendait du ciel d'auprès de Dieu, ayant la gloire de Dieu »[36]. L'union d'amour de l'homme et de la femme dans le Christ, après la mort en croix du Sauveur, rappelle le mystère de notre Rédemption. C'est dans la mort du Christ, en effet, que cette union a trouvé sa signification symbolique la plus élevée en même temps que sa valeur de sanctification. Mémorial du Calvaire, le Mariage est aussi et du même coup prophétie, car le mariage passera avec l'histoire et le flux des générations ; l'union de Dieu avec l'humanité rachetée n'aura son achèvement qu' « au jour de la rédemption »[37], lorsque le nombre des élus aura atteint sa consommation pour les noces éternelles de Dieu tout en tous.

---

35. *Ap.* 21^{22}.

36. *Ap.* 21^{1-3}, 9.

« Voici le tabernacle de Dieu avec les hommes. Il habitera avec eux et ils seront son peuple et Dieu lui-même sera avec eux. Il essuiera toute larme de leurs yeux et la mort ne sera plus »[38]. « Les premières choses auront disparu » ; « à la résurrection, on n'épouse plus, on n'est plus épousée ; mais on est comme des anges dans le ciel »[39].

4. *LE SACREMENT EST UN SIGNE SYMBOLIQUE EN ACTION*[40].

Symbole de la réalité sainte qui nous sanctifie et qui a nom : la « grâce », le sacrement n'est pas un signe quelconque. En effet, « dans le signe proprement dit (au moins dans le langage moderne), (en dehors du signe naturel qui n'est autre chose que l'effet d'une cause), suivant la remarque de Hegel, le rapport qui unit le signe à la chose signifiée est arbitraire. L'objet sensible et l'image ne représentent rien par eux-mêmes, mais seulement un objet étranger avec lequel ils n'ont aucune liaison particulière. Ainsi, dans les langues, les sons articulés expriment toute espèce d'idées et de sentiments, mais la plus grande partie des mots dont se compose le discours sont liés d'une façon tout accidentelle avec les idées qu'ils expriment, quoique l'on puisse démontrer historiquement que le rapport des idées et des mots était naturel à l'origine. Les couleurs nous fournissent un exemple simple ; on les emploie dans les cocardes et les pavillons pour indiquer à quelle nation appartient un individu, un vaisseau. Ces couleurs, en elles-mêmes, ne renferment aucune qualité qui leur soit commune avec les objets qu'elles désignent, la nation par exemple. La chose signifiée et le signe sont indifférents l'un à l'autre. — Ce n'est pas ainsi, ajoute Hegel, que nous devons con-

---

37. *Ephes.* 1¹⁴.
38. *Ap.* 21³⁻⁴.
39. MATT. 22²⁹.
40. III. LX. 4.

sidérer les symboles dans l'art, puisque l'art en général consiste précisément « dans la liaison, l'affinité, la pénétration de l'idée et de la forme »[41].

Ce n'est pas ainsi non plus que nous devons considérer les symboles dans ces « œuvres d'art » — au sens scolastique du mot — que sont nos sacrements[42].

Certes, le sacrement est un signe, car tout symbole en est là. Mais il est davantage, il est un symbole, au sens précis et strict, défini par le dictionnaire d'*Hatzfeld*, *Darmesteter* et *Thomas*, c'est-à-dire un objet sensible « considéré comme signe d'une chose qui ne tombe pas sous les sens, en vertu d'une analogie dont l'imagination a été frappée »[43].

« En ce sens, qui est l'acception forte et tradition-

---

41. D'après DUMAS, *Traité de Psychologie*, tome IV, p. 265.

42. AUGUSTIN. *Epistul.* P. L. 33. Col. 363 : « Le Christ n'a-t-il pas été immolé une seule fois en lui-même et cependant dans le sacrement ce n'est pas seulement lors de toutes les solennités pascales mais chaque jour qu'il est immolé pour les peuples. Celui-là ne ment pas qui, interrogé, répond qu'il est immolé. Si les sacrements, en effet, n'avaient pas une certaine ressemblance avec les réalités mêmes dont ils sont les sacrements, ils ne seraient nullement des sacrements. C'est de cette similitude que la plupart d'entre eux tirent leurs noms. De même donc que d'une certaine manière le sacrement du corps du Christ est le corps du Christ et le sacrement du sang du Christ est le sang du Christ, ainsi le sacrement de la foi est la foi. Croire n'est en effet rien d'autre que d'avoir la foi. Or dès là qu'on a répondu à la place du petit enfant : « je crois », celui qui n'a pas encore de sentiment a répondu avoir la foi à cause du sacrement de la foi ».

43. DUMAS, *ibid.* p. 266. — SAINT JEAN CHRYSOST. *In Matth. Hom. P.G.* 58. Col. 743: «Obéissons à Dieu en tout; ne lui contredisons pas, même si ce qu'il nous dit paraît contraire à notre raison et à notre intelligence. Que l'emporte plutôt sa parole. Ainsi ferons-nous dans les Mystères, ne regardant pas seulement ce qui tombe sous nos sens mais retenant la parole de Dieu. Sa parole ne peut nous tromper, notre sens se trompe facilement. Sa parole n'excède jamais, nos sens sont souvent déficients. Il nous a dit : c'est mon corps : obtempérons, croyons et regardons-le avec des yeux spirituels ; le Christ ne nous a, en effet, rien donné de sensible, mais par les choses sensibles tout est spirituel. Ainsi dans le baptême par une chose sensible le don de l'eau nous est octroyé : ce qui est effectué est d'ordre spirituel : la régénération et la rénovation. Si tu étais incorporel, il t'aurait donné ces dons à nu et incorporels ; mais parce que ton âme est unie à un corps, c'est dans des réalités sensibles qu'il t'accorde les réalités spirituelles. Combien qui disent maintenant : Je voudrais voir sa silhouette, sa figure, ses vêtements et ses chaussures. Voici que tu le vois, que tu le touches, que tu le manges ».

nelle, le symbole suppose toujours deux plans : celui de la chose que nous symbolisons et celui du symbole lui-même. Sur le premier plan se trouvent les abstractions et les réalités mentales de l'ordre intellectuel, affectif ou volontaire qui sont soustraites par leur nature à la connaissance directe des sens : c'est par le symbole que nous projetons quelque chose de leur nature sur le plan de la représentation concrète. Il ne suit pas de là que tous les symboles soient clairs et conscients ; il en est de clairs acceptés de tous, comme le front tondu et la rose entourée d'épines ; mais il en est d'obscurs qui reposent sur des analogies plus senties que conçues et qui ne sont pas les moins profonds, comme les beaux symboles baudelairiens »[44].

Quoi qu'il en soit, ayant écarté, par définition, les symboles constitués par la simple association d'un signe et d'une chose signifiée pour ne nous occuper que des symboles fondés sur l'analogie du signe et de la chose signifiée, avec cette limitation que l'analogie doit faire passer sur le plan du sensible une chose qui n'y était pas, nous devrons encore, par souci de précision, distinguer le symbole de l'image.

L'image, en effet, n'est pas symbolique quand elle n'est qu'une image, c'est-à-dire quand elle reproduit une réalité concrète comme elle (il faut identifier, en ce lieu, concret et sensible) ; elle n'est pas non plus symbolique quand elle se fonde sur l'analogie de deux réali-

---

44. Je relève dans la *Maison-Dieu*, n° 22, Valeur Permanente du Symbole, le Symbole social, les notes convergentes de M. A. Varagnac : « Le symbole tend à nous émouvoir pour nous mouvoir vers telle action concrète. Le symbole est un appel à l'être affectif et actif ». « L'homme éprouve naturellement le besoin d'affirmer ses prédispositions, ses prédéterminations actives, de les saisir dans une intuition globale et de les exprimer symboliquement. C'est pourquoi le symbole est principalement tourné vers l'avenir ; il exprime des fins idéales ». « Un symbole ne s'invente pas : on n'invente que des signes ou des signalisations. Au symbole il faut la complicité de notre être profond, qui est, qu'on le veuille ou non, héritage ». « Le symbole traduit naturellement ce qui est profond en nous ».

tés également concrètes (sensibles). Il manque à l'image les deux plans différents de connaissance qui sont les conditions du symbole ; il lui manque d'être la traduction en langue sensible « d'une chose qui ne tombe pas sous les sens ».

Or, là est la fonction originale du symbole. « Aux créations vivantes de l'artiste, il confère la possibilité de mettre en lumière non seulement de grands lieux communs humains, mais des sentiments obscurs, des vérités senties plus que pensées, qui n'auraient pas eu sans lui leur forme concrète[46] ». D'où le rôle du symbolisme, dans la vie mentale, infiniment riche et profond.

C'est ce rôle que Dieu a utilisé dans l'institution des sacrements, et c'est à cette fonction si profondément humaine, que l'Eglise, sous la conduite de l'Esprit du Christ, fait appel dans les cérémonies liturgiques qui accompagnent l'administration ou la célébration des mystères sacramentels et où se trouve amplifié et développé le symbolisme fondamental institué par le Sauveur.

Aussi ne saurait-on assez admirer avec quelle science de l'homme, quel sens encore de la sagesse, de la suavité et de l' « humanité » de Dieu, la théologie, et notamment saint Thomas, recherchent la raison pour laquelle des choses sensibles entrent dans la constitution des sacrements. C'est, écrit notre Docteur, à cette fin très précise de symboliser *humainement* les biens spirituels qui ne tombent pas sous nos sens : ces dons de Dieu qui sont pour le bonheur de l'homme. Ainsi, dans l'Ecriture, les réalités spirituelles nous sont décrites sous la similitude des choses sensibles, dans un appareil de figures adaptées à notre psychologie animale[47].

---

45. La remarque est de DUMAS (p. 270-271). Et il est intéressant de noter que Dumas définit l'analogie comme Aristote et saint Thomas : « non par une ressemblace dans les choses, mais par une ressemblance dans leurs rapports » (voir p. 276).

46. DUMAS, *ibid.*, p. 270.

47. III, LX. 5, 1m.

Symboles essentiellement, les sacrements sont plus encore : ce sont des symboles en action, des symboles vivants. Et cela, parce qu'ils n'intéressent pas seulement l'intelligence qu'ils instruisent, mais qu'ils engagent, aussi, l'activité humaine et stimulent à la haute vie spirituelle.

LIVRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIEME

Question deuxième :

SI LE SIGNE SACRAMENTEL DOIT NECESSAIREMENT ETRE D'INSTITUTION DIVINE ET COMMENT L'INSTITUTION DIVINE ATTEINT LES ELEMENTS QUI CONSTITUENT L'ESSENCE DU SACREMENT.

Réponse deuxième :

LES DEUX ELEMENTS DU SACREMENT, CHOSE ET PAROLES, SONT D'INSTITUTION DIVINE, SOUS L'INCIDENCE DE SIGNIFICATION OU DIEU A VOULU QU'ILS CONSTITUASSENT LE SACREMENT. *A*). UNE TELLE DETERMINATION DE LA PART DE DIEU EST NECESSAIRE DE DROIT. *B*). MODIFIER L'UN ET L'AUTRE DE CES ELEMENTS AU POINT D'ENLEVER LA SIGNIFICATION VOULUE DE DIEU EST ENLEVER AU SIGNE-SYMBOLE SA VERITE DE SACREMENT. *C*). BIEN QUE LE CHRIST AIT PU DETERMINER MEDIATEMENT LA MATIERE ET LA FORME DES SACREMENTS CHRETIENS, IL EST PLUS PROBABLE QU'IL LES A TOUS DESIGNES PAR INSTITUTION IMMEDIATE EN DESIGNANT LA SIGNIFICATION PROPRE A CHAQUE SACREMENT.

a) *De foi.*
b) *Théologiquement certain.*
c) *De foi.*

5. *LE SIGNE SACRAMENTEL A DU COMME TEL ETRE DETERMINÉ PAR DIEU*[48].

Et, comme la sanctification de l'homme par la grâce déiforme ne peut être l'œuvre propre que de Dieu, il s'ensuit que les sacrements de la Loi nouvelle qui ont, suivant l'enseignement révélé, une efficacité sanctificatrice, ont dû être déterminés par Dieu dans les éléments sensibles qui les constituent.

L'usage des sacrements est, en effet, doublement orienté : il vise à la fois le culte de Dieu et la sanctification de l'homme. La première visée relève de l'homme par rapport à Dieu ; la seconde, au contraire, de Dieu par rapport à l'homme. Or, il n'appartient à personne de déterminer ce qui est au pouvoir d'un autre, mais seulement ce qui relève de son propre pouvoir. Ainsi donc, parce que la sanctification de l'homme relève de la propre initiative de Dieu et n'est proprement qu'en son seul pouvoir, il n'appartient pas au jugement de l'homme de choisir les éléments sensibles par quoi il sera sanctifié. Telle est la raison pour laquelle dans les sacrements de la Loi Nouvelle par quoi les hommes sont sanctifiés, il est nécessaire d'user des choses sensibles déterminées de par l'institution divine[48]. L'ordre sacrificiel n'offre pas de soi de pareilles exigences. S'il appartient à l'homme d'honorer Dieu, il lui appartient aussi, sauf institution positive de Dieu, de signifier à Dieu l'honneur qui lui est dû, de telle ou telle manière[49]. Certes, une

---

48. III. LX. 5.

49. CAJÉTAN in h. l. II : « L'auteur, ici, considère deux aspects dans les sacrements. Sous le premier aspect, la détermination des choses pouvait appartenir à l'homme à qui il appartient d'honorer Dieu de cette manière ou de telle autre. Sous le second, au contraire, apparaît la nécessité d'une institution divine, car c'est à Dieu qu'il revient de sanctifier l'homme par tels ou tels signes, sans ceux-ci ou sans ceux-là, comme il lui plait. Et parce qu'il n'y a aucun sacrement qui ne sanctifie l'homme, il faut qu'ils soient tous déterminés par Dieu en ce qu'ils ont de substantiel ».

même réalité peut être signifiée par divers signes ; il n'en est pas moins vrai qu'il appartient au Signifiant[50], à Celui dont la volonté est souveraine parce qu'il a seul le pouvoir de réalisation en cause, de déterminer le signe dont on devra user pour signifier effectivement sa volonté. Ainsi, un mandant pourra ne reconnaître l'acte rédigé par son mandataire que si la rédaction répond aux instructions qu'il avait données. Certains vices de formes rendent nuls des actes dont le libellé est cependant équivalent en signification formelle. Le mot de passe ne consiste pas ordinairement dans tel significat mais bien dans tel signe convenu ; sous cet aspect, il n'y a pas identité entre : « c'est moi » et « *adsum* ». Ici et là, il faut tenir compte, sous peine d'inefficacité, de la libre initiative, de l'intention de l'autorité de qui relève l'institution. Ainsi n'appartient-il pas aux hommes de préférer ou de mêler aux figures dont Dieu usa dans l'Ecriture pour l'instruction spirituelle de l'humanité les imaginations des poètes ou leurs propres inventions.

Cependant, les choses sensibles qui, de par la volonté du Christ, entrent dans sa constitution, ne sont pas l'élément le plus déterminé du symbolisme sacramentel et par conséquent ne suffisent pas à le constituer.

6. *LE SIGNE SACRAMENTEL EST SURTOUT FAIT DE PAROLES ; C'EST UNE PAROLE MIMEE*[51].

Des paroles doivent s'y adjoindre. Sans doute, la raison décisive de cette nécessité — et la seule — est-elle

---

50. III. LX. 5, 1m. — CAJÉTAN in III. LX. 5 — III : « Présomptueuse, injurieuse et sacrilège est la coutume de ceux qui interprètent leurs propres comparaisons et les images des poètes comme des symboles des réalités spirituelles, qui les écrivent où les prêchent. Ils usurpent, en effet, l'office du Saint-Esprit, par le jugement de qui certaines choses ont été instituées en figure d'autres. Ils avilissent la Sainte Ecriture tandis que par de pareilles fictions ils donnent occasion de croire que les figures des Saintes Lettres sont dues à l'esprit humain comme celles qu'ils entendent et dont l'adaptation relève de l'ingéniosité humaine. Ainsi les figures de l'Ecriture perdent-elles beaucoup de leur autorité ».

51. III. LX. 6.

la volonté de Dieu, attestée par l'enseignement de l'Eglise. Il convient, toutefois, de remarquer la sagesse de cette adjonction.

Avec saint Thomas, nous pouvons relever trois points d'incidence qui permettent d'admirer les dispositions providentielles dans l' « invention sacramentaire ».

1° C'est d'abord l'analogie du sacrement où s'unissent indissolublement la chose sensible et la parole, avec le mystère de l'Incarnation où la chair sensible de l'homme a été unie dans la Personne au Verbe ou « Parole » de Dieu.

Envisagé ainsi, le sacrement apparaît avant tout comme un moyen d'union au Christ Rédempteur, source de sainteté pour l'homme.

Analogie considérée du côté de la cause efficiente du salut humain.

2° C'est ensuite l'analogie du Sacrement avec la nature même de l'homme. L'homme est composé d'un corps et d'une âme ; ainsi l'économie sacramentelle lui propose-t-elle un moyen de sanctification en harmonie avec sa nature. Tandis, en effet, que la chose sensible l'affecte corporellement, la parole est pour son esprit objet de foi.

De la sorte, le sacrement, moyen de jonction entre le Christ et l'homme, apparaît comme parfaitement adapté à la nature des deux termes à unir. Le sacrement qui s'adresse à l'homme réel, esprit et chair, atteint l'homme tout entier : et son âme, et son corps.

Analogie considérée du côté du sujet à sanctifier[52].

3° Enfin, le sacrement, pour servir de moyen de jonction parfaitement adapté, pour joindre l'homme au Christ par le truchement d'un symbolisme instructif, en vue d'une sanctification à modalités déterminées, doit comporter une signification précise.

---

52. *Cf.* SAINT JEAN CHRYSOST. *Loc. cit.* p. 8. Note 43.

Or, si la symbolisation « gestuelle » est plus évocatrice que la parole, les mots, suivant la remarque de saint Augustin, sont, en pouvoir de détermination, les « princes des signes »[53]. Leur plasticité absolue, leur sens institutionnel et arbitraire, les habilitent à signifier avec la plus grande distinction des conceptions mentales que, laissée à elle-même, la symbolisation sensible du geste et de l'action ne suggère que confusément.

Au vrai, si le geste et l'action symboliques sont inférieurs en valeur précise de représentation conceptuelle et en souplesse de signification, c'est qu'ils sont supérieurs en puissance d'évocation et en spontanéité. Signifiant *naturellement* ce dont il est l'image, le geste ne peut avoir la ductilité, et par conséquent la richesse de significations possibles du signe conventionnel qui, par nature, signifiera tout ce qu'on voudra lui faire signifier. De plus, par son origine et son caractère d'ordre sensible, le geste, souvent passionnel, est tout à fait apte à émouvoir ; il l'est beaucoup moins à représenter l'intelligible ou spirituel, que le mot dont toute la portée significative est la création de l'intelligence humaine. Car, tandis que le mot trouve, dans la signification, son unique raison d'être, le geste est souvent un réflexe avant que d'être un signe.

En tout cas, les choses qui entrent dans la composition des sacrements, avant d'être des signes au service des hommes, sont des choses ; elles sont d'abord et demeurent toujours « ce qu'elles sont » ontologiquement. D'où leur transparence moindre et comme telles, leur caractère profane, étranger de soi au culte, au sacré. « Le royaume des cieux n'est ni le manger ni le boire »[54]. En soi, elles offrent peu de valeur aux yeux du sage et du saint[55].

---

53. Augustin. *De Doctrina Christiana.* II. 3. P. L. 34 Col. 35.
54. *Rom.* 14^{17}.
55. Augustin. *De libero Arbitrio.* Lib. 2, Cap. 19. P.L. 32. Col. 1268.

Sans doute. Mais, lorsqu'elles sont assumées pour signifier les réalités spirituelles qui constituent les biens supérieurs en quoi consiste le royaume de Dieu, elles prennent valeur religieuse et relèvent du royaume des cieux[56].

Jointes à des paroles qui en précisent le sens, ces choses, ces gestes, ces actions sensibles qui entrent dans la composition des sacrements, participent à la signification verbale et deviennent comme des paroles amplifiées, étoffées, humanisées[57]. Certes, l'homme qui présente ses hommages en joignant à ses paroles une offrande symbolique, parle un langage qui est avant tout dans ses paroles, mais qui contestera qu'il ne soit aussi dans les menus objets et le geste même de son oblation ?

C'est incontestable. La parole, à elle seule, est moins humaine que cet ensemble oral et gestuel, énonciatif et symbolique. Au vrai, tout cela est tellement humain que, si on excepte les énoncés abstraits, la parole parlée entraîne naturellement gestes et symbolisations. Le Maître ne dit pas à ses élèves : « Bonjour, mes enfants », comme il leur lit au tableau : « L'homme est un vertébré ».

On comprend, dès lors, que pour être parfaite, la signification sacramentelle requiert des paroles déterminées qui viennent préciser la portée, de soi toujours « plurivalente », du symbole sensible[58]. Hegel a bien noté que le « symbole est par sa nature essentiellement équivoque »[59]. Et saint Thomas, à propos du baptême,

---

56. III. LX. 4. 2m.

57. AUGUSTIN. *Epist.* 55. *P.L.* 32. Col. 114 : « Pour nourrir le feu de l'amour et l'enflammer en quelque sorte, moyennant quoi, comme par un poids qui tire en haut ou à l'intérieur, nous serons ramenés au repos, toutes ces choses sont utiles qui nous sont insinuées figurativement ; elles émeuvent davantage, en effet, et embrasent l'amour beaucoup plus que si elles étaient posées nues sans aucune des similitudes des sacrements. La cause en est difficile à dire, mais le fait est là : une vérité intimée par signification allégorique, émeut, réjouit et honore plus que si elle était exprimée ouvertement dans des mots propres et formels. »

58. DUMAS, *ibid*, p. 265.

59. *Premières leçons du cours d'esthétique*. Traduction Bernard, Paris, 1846.

remarque l' « aptitude de l'eau à symboliser la fraîcheur, le rafraîchissement, aussi bien que l'ablution »[60].

7. *GESTE ET PAROLE, MATIERE ET FORME DANS LE SACREMENT*[61].

Ces considérations permettent d'apercevoir quelque chose de la sagesse et du « sens de l'humain » qui ont présidé à l'institution sacramentelle. Elles font aussi discerner comment, — à part le cas où le Christ a déterminé en personne la matière spécifique du symbole, — ce qui sera essentiel au sacrement, ce ne sera pas la chose sensible, en sa réalité ontologique, en son être brut, mais bien son pouvoir de symbolisation.

En effet, de l'union de la chose sensible, ou pour s'exprimer avec plus d'exactitude, de l'union de l'action gestuelle avec la parole résulte un symbole unique, comme de la matière et de la forme dans le composé hylémorphique résulte une substance unique[62].

Il était impossible que cette analogie de l' « hylémorphisme » ne s'imposât pas à un philosophe nourri d'Aristote comme l'était Thomas d'Aquin. Sans représenter une canonisation de l'explication philosophique de la constitution des corps, cette image de sens commun pour sa pertinence et sa commodité devait passer dans le Décret aux Arméniens, dans un chapitre du Concile de Trente et dans la lettre de Léon XIII[62bis] : *Apostolicæ*

---

60. III. LX. 6.

61. III. LX. 7.

62. III. LX. 6. 2 m.

62 bis. *Décret aux Arméniens* (1439) : « Tous ces sacrements se composent de trois éléments, à savoir de choses comme de matière ; de paroles, comme de forme et de la personne du ministre conférant le sacrement avec l'intention de faire ce que fait l'Eglise : que si l'un d'eux fait défaut, il n'y a pas sacrement. » Cav. 960 ; D. 695.

Concile de Trente, Sess. 14 (25 Nov. 1551). chap. 2 : « D'ailleurs, ce sacrement (la Pénitence) diffère du baptême pour de multiples raisons. En effet, outre que la matière et la forme, dont est constituée l'essence du sacrement sont très dissemblables... » Cav. 1190 ; D. 895.

LÉON XIII. Lettre *Apostolicæ curæ* sur les Ordinations anglicanes

curæ. Loin de favoriser une conception matérialisée du sacrement et de condamner la théologie sacramentaire à un fixisme qui exclut toute évolution historique dans la détermination de l'élément sensible, son application à la théologie sacramentaire explique au contraire, qu'un sacrement puisse demeurer substantiellement identique, en dépit des vicissitudes des réalités matérielles qu'utilise le symbole.

En effet, si saint Thomas enseigne une immutabilité de la matière sacramentaire, qui est parfois controuvée par l'histoire ; la cause en est dans l'imparfaite documentation qui était celle de son temps, non dans sa conception personnelle du rite sacramentel. On ne l'a pas toujours saisi[63]. Le Maître est pourtant explicite dans l'application qu'il se permet de l'analogie fameuse : « Dans tous les composés de matière et de forme, la substance de l'être requiert une forme déterminée beaucoup plus qu'une matière déterminée. Le principe de détermination vient, en effet, de la forme qui est en quelque sorte fin et terme de la matière. Ainsi dans les sacrements, la détermination de la matière n'est-elle requise qu'en fonction de telle forme déterminée, afin qu'elle soit harmonieusement adaptée à la forme[64] ».

Une telle notion des éléments sacramentaires est assurément plus spirituelle que matérielle. *L'essence du sacrement est dans sa signification,* dans le symbolisme précis qui, dans l'action rituelle, ressort de l'union d'une

---

(1896) : « Dans le rite de tout sacrement à confectionner ou à administrer, c'est à bon droit que l'on discerne entre la partie cérémonielle et la partie essentielle, laquelle a coutume d'être appelée matière et forme. On sait universellement que les sacrements de la Loi Nouvelle, parce qu'ils sont des signes sensibles, efficients de la grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils effectuent et effectuer la grâce qu'ils signifient. Cette signification doit consister dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et la forme ; elle appartient cependant, principalement à la forme ; car la matière est une partie de soi non déterminée, qui reçoit sa détermination de la forme » Cav. 961 ; D. 1963.

63. C'est le point faible d'un ouvrage toujours unique, *La théologie sacramentaire* de M. Pourrat.

64. III. lx. 7.

chose sensible et d'une formule verbale en correspondance avec l'effet symbolisé. C'est seulement en effet, sous cet aspect formel que des réalités par nature aussi génériquement diverses que les matières des sacrements et les paroles qui les accompagnent, constituent une entité unique.

Il ne faut pas matérialiser nos mystères. Les paroles sacramentelles n'opèrent pas dans leur matérialité, suivant qu'elles frappent l'air et affectent de leurs vibrations l'organisme auditif du sujet auquel elles sont appliquées, mais suivant le *sens*, suivant la signification que leur donne la foi objective de l'Eglise[65]. « La parole opère dans le sacrement non par le son mais par la foi » dit saint Augustin[66].

8. *LES FACTEURS DE L'ESSENCE DU SACREMENT QUI EST SA SIGNIFICATION.*

Aussi le sacrement n'existe-t-il que lorsque la signification qu'il comporte répond exactement au type institué par Dieu ; c'est-à-dire lorsqu'il est *vrai.*

Du côté de la forme, cette fidélité à l'institution et donc cette vérité requièrent :

1° Dans le ministre, l'intention, au moins objective,

---

65. III. LX. 6, 2m. — CAJÉTAN in h. l. II : « Dans les sacrements, la chose et les paroles convergent en un signe unique ; elles constituent un seul sacrement, lequel ne constitue qu'un signe unique. Ainsi, à proprement parler, l'ablution dans l'eau du baptême, ne constitue pas un signe et les paroles un autre signe comme si des deux signes partiels résultait un seul signe total : mais l'ablution d'eau qui est indéterminée pour signifier une ablution spirituelle ou la clarté ou la simplicité spirituelle ou autre chose de ce genre, en vertu de l'union aux paroles de celui qui lave est déterminée à signifier l'ablution spirituelle. Ainsi, n'y a-t-il pas deux relations de signe dans l'eau et dans les paroles ; il n'y a qu'une relation unique de signe qui réside dans le composé de choses et de paroles, comme dans le déterminable et la détermination en la raison formelle de signifier un effet spirituel... La relation d'un tel signe n'est pas composée de matière et de forme ; mais la relation d'un tel signe n'existe que dans le composé de ces éléments, le déterminable et le déterminant, qui sont comme matière et forme ».

66. III. LX. 7, 1m.

de faire ce qu'a ordonné le Christ-Dieu, ce que le Christ-Dieu veut accomplir par son Eglise, ce que fait l'Eglise[67].

2° Dans la formule de prière, le sens verbal en correspondance avec l'action symbolique et par là même, comme nous le verrons ultérieurement, avec l'effet escompté. C'est pourquoi toute mutation dans les paroles qui n'altère par le sens sacramentel, sauvegarde le sacrement ; toute mutation qui le dénature entraîne l'inexistence du sacrement. Il n'y a plus fidélité entre ce symbole et le symbole institué par le Sauveur. Il n'y a plus de ce fait continuité, contact, jonction entre le Christ et le sujet auquel est appliquée une contrefaçon du sacrement.

En vain, le ministre garderait-il la littéralité de la formule dont use l'Eglise, s'il met sensiblement, comme on peut le voir par le contexte de son action, sous les mêmes paroles, une autre signification que celle qu'ont en vue le Christ et l'Eglise : le sacrement ne sera pas constitué.

Et comme la signification est, avant tout, l'œuvre de l'intelligence, l'intention, l'œuvre de la volonté, on s'expliquera qu'un homme puisse administrer le sacrement de baptême sans en connaître la portée. Il suffit qu'il veuille faire ce que veut l'Eglise et par là ce que veut le Christ. Intention « de reflet », mais intention authentique, qui s'identifie à l'intention de ceux qui

---

67. *Décret aux Arméniens* ; III. LX. 8.

68. III. LX. 8 et 3m — CAJÉTAN in h. 1.: «La Providence divine a voulu que son Eglise fût instruite de ce que, si nous nous servons dans les sacrements de mots accomodés par l'usage à signifier la réalité en cause ; même si nous employons un mot de langue étrangère, le sacrement existe ; le mélange lui-même de plusieurs idiômes dans la même forme sacramentelle n'enlève pas sa perfection. — IV : Les mots dont l'Eglise se sert communément n'entrent pas, de nécessité dans le sacrement, mais tels ou tels autres signifiant la même chose. C'est en ce sens qu'il faut entendre que les sacrements requièrent une forme déterminée dans les paroles. Les paroles dont l'Eglise se sert, sont cependant requises de nécessité de précepte. On pèche en agissant autrement, consciemment et volontairement. Nous ne disons donc pas qu'il est permis de changer les paroles usuelles dans les sacrements ; mais lorsque telle mutation arrive, on doit savoir qu'il n'y a pas lieu de réitérer les sacrements, dès là que le sens requis est assuré ».

savent et qui relie inconsciemment, mais réellement, le symbole à son institution.

Par contre, le rôle pédagogique et social du symbolisme sacramentel est de tant d'importance que la rectitude d'intention ne pourrait suppléer aux erreurs verbales qui détourneraient absolument la formule de la signification objective qu'elle doit avoir. Supposez que par inadvertance je dise sur le pain la formule de consécration du calice.

Se pourrait-il qu'inversement, l'exactitude externe, le sérieux social du rite engageassent une intention ministérielle suffisante, en dépit de l'absence ou de l'opposition de l'intention personnelle ? En termes plus concrets, le ministre du Sacrement l'administre-t-il vraiment, alors que, tout le reste étant sauf, il veut dans le secret de sa conscience ne pas l'administrer ?

Spéculativement, la question ne me paraît pas tout à fait résolue. Comme nous le verrons, l'heure venue, des raisons militent dans les deux sens. La solution certaine ne peut être, en définitive, apportée que par l'Eglise.

9. *LA DEFINITION DU SACREMENT.*

Quoi qu'il en soit, il suffira présentement de retenir de cette analyse des éléments essentiels au Sacrement : « une chose sensible et une parole[69] » que le Sacrement est à la fois symbole et signe. Grâce à sa matière et à sa forme, il a la puissance évocatrice de la symbolisation et la précision de la signification. D'un mot, le Sacrement est un signe symbolique de la réalité invisible, mystérieuse et *sur*-naturelle, qui sanctifie les hommes.

---

69. SAINT AUGUSTIN. *In Ioan. Evang. Tract.* P.L. 35. Col. 1840.

10. *COMMENT LES SACREMENTS CHRETIENS ONT-ILS ETE INSTITUES PAR LE SEIGNEUR ?*

Moyens de sanctifier les hommes, il est évident — et cela tient à leur essence —, que Dieu seul, cause propre de la sanctification, peut instituer les sacrements. Dieu seul a le pouvoir de déterminer quelles choses sensibles et quelles paroles seront assumées dans l'action sacramentaire. Aussi n'y a-t-il pas lieu de s'étonner de la doctrine définie au Concile de Trente. « Tous les sacrements de la Loi nouvelle — lesquels sont au nombre de sept — ont été institués par Notre-Seigneur Jésus-Christ[70]. »

La déclaration est claire à souhait. Cependant, elle demeure relativement et volontairement imprécise sur un point qui reste, de la sorte, proprement théologique. Comment faut-il entendre cette institution dominicale ? — Le Concile veut condamner les négations hérétiques qui refusent aux Sacrements de l'Eglise une origine divine. Il se prononce sur le fait, non sur le « comment ». Or, en droit, deux conceptions sont possibles.

On institue un rit, un décret, une charge, par soi-même ou par mandataire. Mais, qu'on ait soin de le noter, instituer une loi ou un rite c'est leur donner *force et puissance*[71], ce n'est pas nécessairement établir le texte législatif ou inventer le signe rituel.

11. *CERTAINS SACREMENTS ONT PU ETRE INSTITUES MEDIATEMENT PAR LE SAUVEUR.*

En conséquence, en plus des sacrements dont les Ecritures canoniques nous relatent en clair l'institution par le Seigneur en personne, — comme le Baptême, l'Eucharistie, le Sacerdoce, la Pénitence, — le Christ a pu commettre à ses Apôtres le pouvoir d'instituer en sous-œuvre, par délégation, pour d'autres fins immédia-

---

70. Trident. Sess. VII, décret de *Sacramentis*. Cap. 1.

71. III. LXV. 2. *Sed contra.*

tes, des rites analogues. Les Apôtres auraient, dès lors, institué ces sacrements ministériellement, sous l'impulsion de l'Esprit-Saint, au nom et en la puissance du Christ-Dieu. Ainsi un des théologiens les plus graves du Concile de Trente, Tapper, écrivait en 1565, quatorze ans après l'élaboration des décrets conciliaires, à laquelle il avait pris une part active :

« Que le Christ... puisse avoir communiqué et avoir commis l'institution de sacrements quant à leur signification et à leur efficacité à des ministres pour qui, au nom du ministre, ils fussent conférés et que par leur vertu et mérite ils fussent efficaces, le bienheureux Augustin l'enseigne dans son cinquième traité sur l'évangile de saint Jean. Ainsi leur a-t-il communiqué le pouvoir de faire des miracles. Mais, par convenance pour l'unité et le salut des fidèles, il ne l'a pas fait. Que, cependant, il n'ait pas conféré à d'autres le pouvoir d'instituer des sacrements, quant à la signification et à la détermination de la matière et de la forme en lesquels ils consistent, de même que relativement à l'altération et à la mutation de celles-ci, quand le bien des fidèles semblerait le demander, c'est ce qui n'apparait suffisamment dans les Ecritures. C'est pourquoi, certains docteurs catholiques enseignent avec probabilité que certains sacrements ont été, par commision du Christ et suggestion de son Esprit, institués et changés dans leur matière et leur forme. Par contre, que ce soit au Christ seul, à sa vertu et à ses mérites, que les sacrements doivent leur efficacité ; qu'ils aient été institués par lui immédiatement ou au moins par le ministère d'autrui, de par son mandat, voilà ce qu'il faut tenir comme de foi : l'Ecriture l'enseignant manifestement. Il est plus vraisemblable que de même

---

71. Trident. Sess. XIV. Can. I, Extremæ Unctionis. « *Si quis dixerit Extremam Unctionem non esse vere et proprie sacramentum a Christo Domino nostro institutum et a beato Jacobo Apostolo promulgatum, sed ritum tantum acceptum a Patribus, aut figmentum humanum A. S.* — DB 1.926.

que les lois peuvent être instituées et publiées, par mandat du roi, par les ministres qu'il a préposés au peuple, ainsi le Christ a pu instituer des sacrements par les siens. De là vient que les Apôtres ont baptisé au nom du Christ et que dans le sacrement de confirmation et d'ordre un grand changement ait eu lieu dans la matière et dans la forme, étant sauve cependant et demeurant intacte la signification, ou plutôt celle-ci étant devenue explicite, d'obscure et de confuse qu'elle était. Il peut se faire, en effet, que les apôtres comme par estimation (*æquitatem*) et raison, sous la poussée de l'Esprit Saint, aient interprété que changement, altération ou détermination de signes devait être faite ou pour un temps ou pour toujours, soient qu'ils se fussent rapportés à l'intention du Christ plutôt qu'à ses paroles ; soit qu'ils aient été enseignés et illuminés par l'Esprit Saint et qu'ils aient ainsi appris que le Christ voulait que certains signes fussent institués ou transformés. Si ce pouvoir a existé chez les Apôtres, fut-il seulement apostolique, ou est-il demeuré dans l'Eglise auprès de leurs successeurs ? On peut poser la question ; mais notre article ne requiert rien de cela (un des articles de la Faculté de Louvain, rédigés en 1544, à la requête de Charles V) : il tient seulement que tous les sacrements ont été institués par le Christ et non qu'ils aient été institués par lui immédiatement. » Quelques pages plus loin, Tapper constate que « les canons du concile confirment tout l'article ».

Ainsi encore Ravestein, un autre théologien de Louvain, qui avait travaillé au Concile, écrivait en 1570, dans son *Apologia decretorum Concilii Tridentini* :

« Au fait, ce sophisme, les Pères du Synode l'ont exclu à dessein et avec circonspection, lorsqu'ils décrétèrent que tous les sacrements de la loi nouvelle ont été institués par Jésus-Christ, mais non pas qu'ils ont tous été institués immédiatement par Jésus-Christ ainsi que le prétend sophistiquement Kemnitz.

« Or, non seulement ces choses sont dites à juste titre

avoir été instituées par le Christ, que le Christ lui-même immédiatement et par soi-même a instituées, mais encore celles-là qui sous la dictée de son Esprit et par son autorité ont été instituées par les apôtres et ordonnées dans l'Eglise. Bien que de ces sacrements qui sous la dictée et la prescription de l'Esprit du Christ, ont été livrés par les apôtres à l'Eglise, il soit beaucoup plus exact et plus vrai de dire qu'ils ont été institués par l'Esprit du Christ, et promulgués à l'Eglise par le ministère des apôtres, de telle sorte que l'autorité de l'institution soit rapportée au Christ et à son Esprit ; le ministère de la promulgation de l'institution du Christ aux apôtres... Aussi le Synode lui-même, traitant dans la suite du Sacrement de l'Extrême-Onction, a expliqué sa pensée en toute clarté dans le Canon 1 : « Si quelqu'un dit que l'Extrême-Onction n'est pas vraiment et proprement un sacrement institué par notre Seigneur Jésus-Christ et promulgué par le bienheureux apôtre Jacques, mais seulement un rite reçu des Pères ou une invention humaine, A. S. »[72]. — Par ces mots, c'est évident, le Concile a décrété que tous les sacrements ont été institués par le Christ Jésus, bien qu'ils n'aient pas tous été promulgués par le Christ en personne. Le ministère de la promulgation a donc été commis aux apôtres par le Christ. Cependant, la vérité du présent canon, en ce qui concerne son premier membre, demeure intacte, soit qu'on pense que le Christ a institué les sacrements de la Loi nouvelle par lui-même ou par ses Apôtres, sous la dictée de l'Esprit Saint. »

On a signalé avec raison[72] à propos de cette position théologique, confirmée par Estius *in V Sent.*, dist. I, 16, l'étrange critique de *Franzelin*, invoquant *Tapper*, *Ravestein* et *Estius* pour déclarer qu'on ne peut plus, après le Concile de Trente, *révoquer en doute* l'institution immédiate des Sacrements par le Christ. A quoi on ajou-

---

72. De Baéts, *Rev. Thom.* 1906, pp. 31-47. — Dans les procès-verbaux du Concile, le Secrétaire général dit de Tapper qu'il était : « *vir gravis, senex, magnique nominis et doctrinæ* ».

tait pertinemment : « Voilà comment on écrit l'histoire et comment naît parfois le *consensus doctorum* »[72]. — Nous avons fait personnellement, à maintes reprises, des constatations semblables. Il est sûr que le consentement des docteurs ne saurait être identifié avec ces positions dont la communauté est faite uniquement de la commune attitude d'auteurs qui se sont bornés à enregistrer une thèse trouvée ici ou là sans l'avoir soumise au moindre jugement critique. C'est pourquoi il faut toujours, dans la mesure même où il est considérable, vérifier l'affirmation d'un théologien, qu'il s'agisse de note théologique ou de principe de raisonnement en spéculative, d'interprétation de texte et surtout de synthèse en positive.

Ainsi donc, quoi qu'en disent de nombreux auteurs modernes, l'orthodoxie catholique n'oblige pas à croire ou à penser que Notre-Seigneur a institué *immédiatement*, c'est-à-dire directement et par lui-même, les sept Sacrements de l'Eglise. Pour certains sacrements, comme l'Extrême-Onction, on peut penser que le Christ en est seulement l'auteur ou instituteur médiat. En d'autres termes, certains sacrements pourraient avoir été institués immédiatement par les Apôtres, par mandat direct du Sauveur[73].

Le point délicat sera de déterminer le caractère exprès ou implicite d'une délégation de ce genre, en l'hypothèse d'une institution qui ne remonterait que médiatement au Christ en personne.

En effet, Pie X a stigmatisé l'erreur moderniste sui-

---

73. Le libellé des canons du Concile de Trente, comme des éclaircissements donnés par les théologiens de Louvain qui prirent part aux délibérations conciliaires ne nous permettent pas de souscrire à cette position du Chroniqueur de l'*Ami du Clergé*, 1948, p. 271 : « A notre avis cette institution immédiate n'est pas seulement une vérité de fait, c'est aussi après la définition tridentine, une vérité logiquement déduite du Dogme de l'institution des sacrements par le Christ. « (Cf. *Ami*, 1938, 1ère colonne) ». Il est légèrement paradoxal qu'on puisse déduire en rigueur d'une formulation conciliaire ce que les Pères, qui l'ont promulguée, ont évité volontairement d'y inclure.

vant laquelle : « Les sacrements devraient leur origine à ce que les apôtres et leurs successeurs auraient interprété, sous la poussée et les suggestions des circonstances et des événements, une certaine idée, une certaine intention du Christ[74]. » Il y aurait institution médiate, en ce sens éthéré que la « vie des chrétiens » est « divine » ; par conséquent, « si cette vie au cours des âges a donné le jour à l'Eglise et aux sacrements, c'est tout à fait à juste titre qu'on pourra dire que leur origine remonte au Christ, est elle-même divine[75] ».

Mais cette condamnation du modernisme atteint-elle la position théologique qui rendrait compte de l'institution divine de certains sacrements, de ce fait que le Christ aurait commis aux Apôtres de pourvoir eux-mêmes, sous la conduite de l'Esprit-Saint, à l'institution de certains moyens de sanctification ? — Je ne le crois pas. Il y a une différence totale entre commission et mandat reçus objectivement du Christ et l'interprétation d'une certaine idée ou intention du Sauveur ; il y a un abîme entre une institution émanant immédiatement des Apôtres et une institution émanant immédiatement de «la vie des chrétiens».

12. *CARACTERE IMPROBABLE D'UNE INSTITUTION DOMINICALE MEDIATE.*

Nous regardons cependant comme tout à fait improbable que Notre-Seigneur, l'Homme-Dieu pour qui l'avenir fut dès cette terre objet de connaissance aussi limpide que le présent, ait donné aux Apôtres une commission générale, sans déterminer en personne la fin spéciale aux divers moyens de sanctification dont en son nom ils devaient faire usage par la suite. Je dis : *improbable* et n'ose dire davantage. Le théologien, à mon sens, ne peut ici déterminer avec certitude. L'omniscience du Sauveur ne pouvait l'empêcher de décider en sagesse, s'il le vou-

---

74. Pie X. *Décret Lamentabili*, 1907. Can. 952. D.B. 2088.

75. Pie X. *Pascendi.* Cav. 952, D.B. 2040.

lait ainsi, de laisser à ses apôtres le soin de choisir certains rites de sanctification, authentiquement sacramentels, qui fussent ses sacrements à lui, ayant ratifié d'avance toutes les initiatives qu'en ce domaine, ils seraient amenés sous la poussée des circonstances et la conduite de l'Esprit-Saint. En ce cas, il eût dû, évidemment, les instruire explicitement de pareille ratification ; autrement, nous n'aurions affaire qu'à une institution, de valeur, mais proprement ecclésiastique. *A priori*, un mandataire peut être un simple exécuteur des ordres reçus ou bien instituer, en vertu de pleins pouvoirs délégués. On ne saurait dire que la qualité du chef réduit nécessairement le mandataire au premier rôle. Quoi qu'il en soit, si Notre-Seigneur Jésus-Christ a enseigné lui-même, avant son Ascension, les fins spécifiques que l'Eglise a en vue dans l'administration de ces moyens de sanctification que sont les Sacrements, il est, du fait même, leur *instituteur immédiat.*

En effet, le sacrement est, comme nous l'avons vu, un signe symbolisé ou, si l'on préfère, un symbole à signification précise, et cela grâce à sa composition de chose sensible et de paroles. Ni l'un ni l'autre de ces deux éléments ne constitue le Sacrement, mais l'un et l'autre pris indivisément, l'un et l'autre indivisément employés dans l'intention de faire ce qu'a voulu le Sauveur. Il en résulte que, s'il est clair que le Christ a institué immédiatement les Sacrements dont il a déterminé, personnellement, et la matière et les paroles, en leur sens dynamique, le seul qui soit perfectif du symbole, — c'est le cas, par exemple, du Baptême et de l'Eucharistie, — il est non moins clair qu'il a institué immédiatement les Sacrements dont il a enseigné aux Apôtres l'orientation, le sens spécifique : car, ce faisant, il déterminait implicitement leur symbolisme et leur signification.

Que l'on veuille bien peser ces paroles du Sauveur : « Recevez le Saint-Esprit : les péchés que vous remettrez sur la terre seront remis au ciel ; ceux que vous

retiendrez seront retenus »[76]. De toute évidence, dans ce don, la Pénitence est instituée. Ce pouvoir de remettre ou, au contraire, de retenir les péchés implique un jugement de la part de ses dépositaires et donc, au moins normalement, une certaine connaissance des fautes. D'autre part, la remise des péchés implique chez le pécheur un état d'âme en harmonie avec le pardon divin, et normalement, si le pécheur en est capable, la manifestation de cet état d'âme au prêtre. Celui-ci, enfin, devra naturellement signifier, c'est-à-dire faire connaître la sentence qui absout ou laisse l'âme en ses liens. Ainsi, quelles qu'aient été, quelles que puissent être dans l'avenir les modalités du Sacrement de Pénitence, a-t-il été institué en son essence et jusque dans son symbole et sa signification précises, dans la simplicité du pouvoir formidable, commis aux Apôtres.

Que l'on veuille considérer encore le cas de l'Ordre. Sans conteste[77], le Christ a conféré le Sacerdoce aux Apôtres, lorsqu'il leur dit à la Cène : « Faites ceci en mémoire de moi ». Cette référence à l'Eucharistie est parfaitement nette dans la pratique de l'Ordination en l'Eglise latine depuis le haut moyen-âge jusqu'à la Constitution de S. S. Pie XII. « *Accipe potestatem offerendi Sacrificium* », dit l'évêque à l'ordinand, auquel il présente le calice et la patène et dans l'un et l'autre le pain et le vin : matière du sacrifice eucharistique. Elle l'est moins en Orient comme dans la matière et la forme déterminées par S. S. Pie XII[78]. Mais seule une conception matérialisée, qui avait perdu le sens du symbole et du signe, a pu amener à juger inaptes à faire des prêtres le rit et la parole qui signifient la transmission du pouvoir sacerdotal de l'évêque à l'ordinand, comme la cause univoque à son effet, par une sorte d'emprise paternelle

76. Ioan. xx. 22-23.

77. Trident. Sess. xxii. can. 2.

78. S. S. Pie XII. *Constitution de Sacris Ordinibus*, 30 nov. 1947. *Cf.* A.A.S. XL. 1948. pp. 5-7.

du premier sur le second, par une sorte de communication spécifique de la dignité sacerdotale en ce nouveau fils, appelé à collaborer à l'office épiscopal, à continuer le sacerdoce du Christ parmi les hommes : cette imposition des mains avec l'admirable formule de prière qui l'accompagne.

Serait-il audacieux de penser que si le sacrement du Sacerdoce a été institué à la Cène, comme l'a défini le Concile de Trente[79], c'est là aussi que fut déterminé en son essence je veux dire en sa signification spéciale, le rit qui le transmettra ? En effet : quelles que soient au cours des siècles les vicissitudes du geste sensible qui accompagnera chez l'évêque la parole de l'ordination, de cette intimation destinée à communiquer le pouvoir sacerdotal, quelles que soient la forme déprécatoire ou impérative des paroles[80], le sens sera, à jamais, identique, et viendra avant tout de l'intention qui reliera l'action de l'évêque à la volonté du Christ au Cénacle. La signification symbolique pourra évoquer avant tout la continuité et l'homogénéité du pouvoir résidant dans l'évêque avec le pouvoir transmis au nouveau prêtre ; elle pourra s'attacher de préférence à l'objet principal du pouvoir communiqué. Dans les deux cas, la même signification spécifique sera réalisée. Le même geste sera accompli ; car, suivant la remarque de saint Thomas, la matière de l'Ordre, dans l'Eglise latine d'hier, n'était pas le calice avec le vin et la patène avec le pain, mais bien le geste de l'évêque qui

79. Sess. XXII. can. 2.

80. « Il n'appartient pas seulement à la raison de concevoir la vérité; il est encore de son office de diriger et d'ordonner suivant ses conceptions... Or, les paroles par lesquelles un homme en dirige un autre par la raison sont de trois sortes. Il y a la *vocative*, destinée à attirer l'attention de l'esprit ; il y a l'*interrogative* destinée à amener une réponse vocale ; il y a, enfin, celle qui est destinée à entraîner l'action : celle-ci s'adressant à des inférieurs est *impérative*, s'adressant à des supérieurs, elle revêt la forme d'une *prière* ou d'un *souhait* ». Ces remarques de saint Thomas sur le *Peri Hermenias lib.* I. lect. 7, n. 5. Ed. Léon, expliquent comment la forme sacramentelle peut être identique en son sens efficace, qu'elle soit prononcée sous forme du commandement à un inférieur : « recevez » ou sous forme de prière à Dieu en faveur (assurée) d'un effet ou d'une grâce que l'on demande au profit de l'inférieur.

livre les instruments et les matières[81], symbole du Sacerdoce en son principal objet, tandis que l'imposition des mains tire son symbolisme expressif de la dérivation du pouvoir sacerdotal comme de son principal sujet, comme du Chef qui a puissance de communiquer le pouvoir qu'il détient.

13. *L'INDICATION PAR LE CHRIST DE LA FIN SPECIALE DU SACREMENT IMPLIQUE L'INSTITUTION IMMEDIATE.*

Nous croyons donc qu'il faut choisir. Ou Notre-Seigneur n'a pas assigné à ses Apôtres les fins spéciales de certains sacrements, comme la Confirmation ou l'Extrême-Onction, et en ce cas il a seulement habilité le collège apostolique à inventer en son nom et puissance des moyens de sanctification. Pour cela, il a couvert d'avance leurs initiatives dans le ministère auprès des âmes, assurant, du reste, à celles-ci, l'efficacité divine. Et c'est l'institution médiate, sans aucune détermination de rite, de symbole ou de signe de la part de l'Instituteur principal.

Ou Notre-Seigneur a indiqué à ses Apôtres les fins spéciales propres à chacun des sept Sacrements. Et, de ce fait, il a institué immédiatement les signes symboliques dans leur spécificité de signes symboliques, quels que soient, au demeurant, les éléments matériels qui puissent au gré des circonstances concourir à leur constitution formelle ou essentielle, qui est de signifier et de symboliser telle grâce déterminée.

Voilà pourquoi nous jugeons inconciliables ces deux positions qui se rencontrent chez des théologiens modernes : « le Christ a institué immédiatement les Sacrements » ; « il n'a déterminé que génériquement la matière et la forme de certains d'entre eux ».

Le signe, comme tout mouvement, comme toute action, est spécifié par son objet, par son terme ou sa fin.

---

81. Suppl. XXXIV, 5.

Si donc le Christ a indiqué lui-même la finalité immédiate, l'objet, le terme de tel sacrement, — et sans cette détermination, comment y aurait-il institution immédiate ? — il a, du même coup, indiqué le sens du rit symbolique.

14. *LA MATERIALITE OBJECTIVE DU SACREMENT A-T-ELLE ETE DETERMINEE PAR LE CHRIST ?*

A part le sacrement de Baptême où l'élément matériel a été déterminé dans sa matérialité spécifique par la mention expresse et exclusive du Seigneur : « *Amen, amen dico tibi, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introïre in regnum Dei*[82] » ; à part les Sacrements de Mariage et de Pénitence où les matières sont déterminées par la nature même des actes psychologiques qu'implique leur finalité immédiate, nous pouvons nous demander s'il est une seule matière sacramentaire qui ait été assignée par le Christ, autrement que dans son aptitude symbolique, c'est-à-dire sous sa formalité fonctionnelle, commune, suivant les circonstances de lieux ou temps, à des choses sensibles qui sont fort diverses si on les prend en leur matérialité objective.

Voici l'Eucharistie. Notre-Seigneur a consacré au Cénacle du pain azyme. Le Concile de Florence[83] a défini la validité de la célébration eucharistique suivant les rits latin et oriental, en d'autres termes, à partir de pain azyme ou de pain fermenté. Le Décret aux Arméniens déclare que la « matière de l'Eucharistie est le pain de froment et le vin de vigne ». Le Droit canonique, c. 815, § 1, dit : « *Panis debet esse mere triticeus et recenter confectus ita ut nullum sit periculum corruptionis.* Le pain doit être de pur froment, de confection récente, de sorte que ne soit encouru aucun danger de corruption ; § 2 :

---

82. IOAN. 3[5].

83. *Décret pour les Grecs*, 1439 ; *Profession de foi de Michel Paléologue* au Concile de Lyon, 1274. — On sait que cette doctrine est rejetée par la majorité des orthodoxes : cf. JUGIE. *Théol. Dog. Christ. Orient.*, II,I p. 232-256.

« *Vinum debet esse naturale, de genimine vitis non corruptum.* Le vin doit être naturel, issu des fruits de la vigne et non corrompu ».

Avons-nous dans ces documents ecclésiastiques, dont on pèsera, d'ailleurs, la respective portée dogmatique, des affirmations qui excluent, absolument, toute autre matière également apte à symboliser la nourriture et le breuvage, tous autres éléments solide et liquide aptes à symboliser à la fois le corps et le sang du Sauveur et en plus la réduction à l'unité de multiples éléments ? Pour être concret, sommes-nous en droit de déclarer invalide la pratique actuelle des moines orthodoxes de Finlande, qui consacrent du vin de myrtille, boisson qu'en ce pays on nomme communément du « vin »[84] ? Je n'oserais pas le prétendre, comme je n'oserais pas soutenir purement et simplement qu'il soit impossible d'« eucharistier » des pains à base d'autres légumes que le froment, en des régions où le froment n'est pas cultivé et où, du reste, un pain d'autre nature serait le « pain » du pays.

En de tels sujets, l'Eglise seule peut décider. Et ce serait une erreur grave que d'attacher à des considérations de théologie spéculative, issues d'une synthèse idéologique, d'ailleurs puissante, une importance supérieure ou même comparable à l'usage et à l'autorité ecclésiastiques. C'est le cas de dire que le moindre fait vaudrait toutes les raisons. Or, ici, nous n'avons pas ce fait. La pratique d'une Eglise schismatique n'est pas un lieu théologique et il faut en outre noter que l'Orthodoxie tout entière n'a pas adopté cet usage.

Il demeure, néanmoins, que le principe sous-jacent à la pratique de ces moines est plein de séduction. Il paraît universaliser davantage le don de l'Eucharistie, puisqu'il le met plus facilement à la portée de tous les hommes[85],

84. J'ignore cependant si on dit du vin tout court ou du vin de myrtille.

85. Saint Thomas. III. lx. 7. 2m : « Bien qu'en toute langue la même chose puisse être signifiée par des mots divers, cependant il y a toujours un

sans les arracher à leur milieu, à la « géographie humaine ». Il y a là une incontestable beauté. Mais il est non moins vrai que l'Eucharistie célébrée par tout l'univers sous des symboles matériellement identiques, comporte, au regard du sens commun, cette incomparable leçon d'unité, qui est propre au Sacrement de l'Amour et de la Paix. Il y a là une beauté non moins grande et une pédagogie précieuse, que les nationalismes et les autarcies d'aujourd'hui ne peuvent que faire apprécier davantage. Enfin, la fidélité aux éléments très humbles, mais plus spécifiquement déterminés que le Christ en personne tint dans ses mains et changea en son Corps et en son Sang, ne marque-t-elle pas, heureusement et à dessein le rattachement de l'Eglise de tous les temps au Christ de

---

mot dont les hommes de cette langue usent de préférence et plus communément pour signifier telle chose. C'est ce mot qui doit être employé dans la signification sacramentelle. De même, pour les choses sensibles. Celle-là entre dans la signification du sacrement, dont on use plus communément dans l'action par quoi est signifié l'effet du sacrement. Ainsi, c'est de l'eau que les hommes usent plus communément pour l'ablution corporelle, par quoi est signifiée l'ablution spirituelle ; c'est donc l'eau qui est employée comme matière du baptême ». — III. LX. 5. 3m : « Il a donc été nécessaire de déterminer les choses dont useraient les hommes dans les sacrements. La voie du salut n'en est pas pour autant rendue plus étroite. En effet, les choses dont l'usage est nécessaire dans les sacrements ou se trouvent communément, ou chacun peut se les procurer facilement ». C'est juger en Occidental ou plus exactement en Européen que d'écrire aujourd'hui comme le fait le P. GARRICOU-LAGRANGE, à la suite de saint Thomas, *de Eucharistia*, p. 48 : « quant à l'usage du sacrement, le pain et le vin conviennent, parce que c'est d'eux que les hommes usent le plus commodément ».

Comparer BRUNHES, *Géographie Humaine*, I, p. 325 : « Comme plante alimentaire de la population humaine, le riz est encore plus important que le blé. On peut considérer que le riz nourrit environ 450 millions d'hommes (1/3 de l'humanité). — p. 328 : « Dans toute la Chine, le riz est si prépondérant que les mots « manger du riz » sont les expressions courantes pour dire « prendre un repas », de même que l'expression « comment avez-vous manger votre riz ? » est la formule courante que l'on emploie en s'abordant, — équivalent des formules telles que « comment allez-vous ? » Comparer ces expressions aux expressions de chez nous, telles que « gagner son pain ». — Le riz n'est pas mentionné dans l'A. T. La Palestine est hors du cadre géographique naturel du riz. Cette culture y eût été très pénible, pour ne pas dire impossible. Elle requiert une grande chaleur et une grande humdité. — Je lis dans la revue *La Nature*, octobre 1950, p. 296 : « Le Problème du Riz... On peut dire que le riz est la nourriture d'une moitié de la population du globe, soit un milliard d'individus, accumulés dans les vallées de la Chine aux Indes ».

l'histoire qui, jadis, célébra la Pâque nouvelle dans Jérusalem. Et là encore, il y a enseignement et beauté. En face de telles considérations, le théologien ne peut se décider, et il n'y a pas lieu de le regretter. Il entrevoit de la sorte, à travers la complexité de problèmes où hésite la raison humaine, la haute Sagesse de Dieu en ses propres desseins et l'impuissance aussi du sens privé dans le domaine de la foi où, seule, l'Eglise a autorité.

L'étude des documents souvent invoqués en faveur d'une position officielle de l'Eglise, où serait affirmé que le pain de froment et le vin de vigne sont la matière nécessaire et exclusive de l'Eucharistie, ne me paraît pas étayer avec certitude une telle conclusion.

M. Van Hove, dans son *Tractatus de Sanctissima Eucharistia*[86], écrit : « *Solus panis triticeus est materia valida consecrationis. In hac assertione aliquid est de fide, aliquid simpliciter certum. De fide est materiam esse panem, exclusa quavis alia substantia. Res quidem non est ex professo definita, sed in pluribus definitionibus Ecclesiæ supponitur, v. gr. in Concilio Tridentino asserenti panem in corpus Christi converti. Certum est insuper panem esse debere triticeum, ut habet* 1° *Concilium Florentinum, Decreto pro Armenis* (1439) : « *Tertium est Eucharistiæ sacramentum, cujus materia est panis triticeus* » ; 2° Missale Romanum, « *De defectibus* », *III, n.* 1 : « *Si panis non sit triticeus... non conficitur sacramentum* » ; 3° *CJC, can.* 815, § 1 : « *Panis debet esse triticeus...* » A propos du vin, le même auteur écrit[87] : « *Materia valida alterius consecrationis est solum vinum de vite.* » *De fide ex pluribus definitionibus Ecclesiæ ubi hæc veritas supponitur, v. gr. ex Concilio Tridentino asserenti vinum in sanguinem Christi converti. Cf. etiam Concilium Florentinum, Decreto pro Armenis :* « *Tertium est Eucharistiæ Sacramentum, cujus materia*

86. 1933, p. 100.
87. *Ibid.* p. 105.

est... vinum de vite, cui ante consecrationem aqua modicissima admisceri debet. » *Consonat CJC, can.* 815, §2. »

Cependant, si le Concile de Trente a défini la conversion du pain au corps et du vin au sang du Christ (Sess. XIII, can. 2), il n'a pas exclu pour autant la possibilité d'une conversion semblable à partir d'une matière qui, également apte au symbolisme eucharistique, serait en usage en telle région et à telle époque pour l'alimentation courante, au point qu'elle répondrait dans l'appréciation commune au pain et au vin des pays méditerranéens. Quant à l'autorité du Concile de Florence ou plutôt du Décret pour les Arméniens, alors même qu'on y verrait comme nous — ce qui n'est pas le cas pour tous les théologiens contemporains — un enseignement du Magistère ordinaire de l'Eglise et non seulement un décret disciplinaire, sa profession de foi concernant les matières qu'il indique n'exclut aucunement d'autres matières possibles, sans quoi seraient condamnées la position et la pratique de l'Eglise Orientale relative à l'Ordination sacerdotale.

Reste l'autorité des Rubriques du Missel Romain. Nous ne la minimiserons pas, non plus que nous jugions négligeable l'autorité du Pontifical Romain concernant le rit essentiel de l'ordination des Prêtres. Mais, ne faut-il pas replacer ces rubriques dans le contexte vital où elles ont été rédigées, en tenant compte de la géographie humaine qui est alors celle de l'Eglise de Rome ?

Je passe la Lettre du Pape Honorius III (1220) à l'Archevêque d'Ubsal, protestant contre l'abus qui sévit en sa Province où l'on offre en sacrifice plus d'eau que de vin[88].

Suarez, dont les notes théologiques ne pèchent point d'ordinaire par bénignité, écrit à ce sujet : « Le pain de froment seul est matière suffisante de sorte qu'avec toute autre matière, il n'y aurait pas consécration. Cette con-

88. *Ep. Perniciosus valde.* Cf. Caval. 1101.

clusion est aujourd'hui si certaine qu'on ne pourrait la nier sans témérité et danger d'erreur »[88Bis]. Le P. Umberg[89] rapporte ce jugement de Suarez et ajoute : « *Ita docet Concilium Florentinum ut modo vidimus ; ita Catech. Roman.* ». Suit cette citation du Catéchisme du Concile de Trente : « On ne doit penser à aucun autre pain que le pain de froment comme matière apte au sacrement ; cela, la Tradition apostolique nous l'a enseigné et l'autorité de l'Eglise l'a confirmé ». — P. II, cap. IV, n. 13. Je ne reviendrai pas sur l'autorité du Concile de Florence en ce point. Quelle est l'autorité du Catéchisme Romain, ce « livre d'or », comme l'appelle Léon XIII dans une lettre encyclique au clergé de France ? Mangenot écrit dans le Dictionnaire de Théologie Catholique[89Bis] : « Ce catéchisme n'est pas un livre symbolique ou une confession de foi s'imposant à tous les chrétiens ; c'est un livre de doctrine, non sans doute un abrégé à l'usage des fidèles, ni un manuel destiné à l'enseignement de la théologie, mais bien un exposé doctrinal capable de compléter l'instruction théologique des prêtres et de leur faciliter l'explication et l'enseignement du catéchisme ». Sur le point de doctrine qui nous occupe, il me semble que l'affirmation de notre Catéchisme n'est pas décisive. Si vraiment il était établi que la « Tradition apostolique a enseigné et l'autorité de l'Eglise confirmé que seul le pain de froment est matière apte au sacrement », une telle affirmation serait de foi. Or, Suarez lui-même, après avoir produit l'enseignement du Catéchisme Romain, ne semble avoir été tenté d'accepter une telle note théologique. En outre, force nous est de remarquer que ce même *Catéchisme Romain* enseigne à propos des paroles qui, au rite latin d'aujourd'hui, accompagnent la porrection des instruments dans l'ordination sacerdotale : « *quibus verbis semper docuit*

---

88 bis. SUAREZ. In III. 9. LXXIV. Art. IV. disp. XLIV, Sect. 1. n. 4.
89. UMBERG. *de Sacram.* Tom. 1. p. 407. Valkenburg. 1915.
89 bis. D. T. C., II, II. Col. 1918.

Ecclesia, cum materia exhibeatur potestatem consecrandæ Eucharistiæ, charactere animo impresso tradi cui gratia adjuncta sit ». C'est dire que son enseignement ne peut être confondu avec la Doctrine officielle de l'Eglise.

On pourra sans doute écrire avec Umberg que l'opinion de Gabriel Biel et de Cajétan a toujours été singulière et qu'elle est aujourd'hui abandonnée. Cela ne juge pas le problème de fond. Au reste, la pensée de Cajétan est plus nettement restreinte que celle de Biel à ce qui serait, en une région donnée, appelé purement et simplement du pain et du vin et non du pain de ceci ou du vin de cela. Je sais bien que certains allégueront que le passage de Cajétan qui est en cause ici est de ceux qui durent disparaître de l'édition des œuvres de saint Thomas donnée à Rome par les ordres de saint Pie V, en 1570. Mais Mandonnet fait remarquer que « les progrès de l'hérésie en ce temps avaient rendu l'autorité ecclésiastique sévère »[90]. Et de plus, Léon XIII, dans l'édition de la *Somme* qu'il ordonna, demanda que le texte de Cajétan figurât intégralement. Il n'y a donc pas là d'arguments théologiques proprement dits. La prudence, le tutiorisme de l'Eglise dans la pratique sacramentaire peuvent constituer des indications précieuses : on ne peut y voir des prises de position spéculatives et doctrinales apodictiques. Voilà pourquoi, dans le domaine tout spéculatif qui est présentement le nôtre, nous ne pensons pas que l'on puisse se prononcer avec absolue certitude malgré l'usage constant et exclusif, semble-t-il, du pain de froment et du vin de vigne. Cet usage constitue, cependant, un fondement de probabilité très sérieuse. Il est, du reste, remarquable que le riz qui, en Asie, constitue l'aliment de base des populations, ne s'y consomme pas sous forme de pain[91]. Quoi qu'il en soit, il

90. Cf. D. T. C. Art. CAJÉTAN.

91. Ces simples notes de G. BRUNHES, *La Géographie humaine*, t. I, pp. 305-318, montreront quel sens humain le Christ a voulu donner au

est sûr que Suarez a entendu bien brutalement le rôle des matières sacramentelles. N'enseigne-t-il pas comme probable la validité de la consécration d'un bloc de vin gelé ? Je n'hésite pas, pour mon compte, à juger invalide une telle matière, inapte, comme telle, à figurer un breuvage et plus encore le sang répandu en sacrifice.

Notons, ainsi pour être juste, que s'il n'appartient

---

choix du pain de froment et du vin de vigne comme matière du sacrifice-sacrement de l'Eucharistie :

« On distingue de nombreuses races de blé dont quelques-unes sont des espèces mais géographiquement le froment doit être considéré comme une espèce appartenant à une famille de graminées et caractérisé par ce fait que les grains se détachent à la maturité de leur enveloppe. Nous envisagerons *in globo* les conditions géographiques de la répartition du blé, des divers blés : le froment ordinaire (*triticum vulgare*), le blé d'Egypte ou gros blé (*triticum turgidum*), le blé dur (*triticum durum*) de l'Espagne et du sud de la Suisse ainsi que le blé de Pologne (*Polonicum*), ou le blé rouge d'Alsace moins productif, mais plus résistant.

« De même nous ne distinguerons pas les blés d'hiver et les blés de printemps, car tous les blés d'hiver peuvent être semés au printemps et inversement.

« Le froment est une des plus anciennes plantes cultivées de l'ancien monde. Il y a six mille ans au moins que l'homme le cultive. C'est une des cinq plantes que semait solenellement tous les ans l'empereur de Chine lors de la célèbre cérémonie instituée depuis environ 2800 ans avant Jésus-Christ.

« Pareillement, on a trouvé des grains de froment, soit parmi les restes des populations lacustres, soit dans quelques tombeaux des momies d'Egypte.

« Le blé a besoin pour mûrir d'une assez grande quantité de chaleur ; mais il peut mûrir très vite... quatre mois peuvent à la rigueur suffire.

« Le blé a besoin d'eau pour se développer, et cela surtout au printemps.

« Le blé est une culture épuisante et qui a besoin d'un sol riche. C'est une culture si épuisante qu'on ne sème jamais le blé deux années de suite sur la même terre.

« Le blé nécessite, pour le cycle entier de sa culture, *un grand travail humain* : labour et semailles, nettoyage soigné et enlèvement des mauvaises herbes, moisson et battage du grain, telles sont les opérations principales qui exigent l'intervention répétée de l'homme.

« La culture du blé a cet avantage de pouvoir être faite en très petit pour les besoins directs d'un tout petit groupe humain : le blé peut être cultivé dans des pays de faible population, où il est directement utilisé par la famille du cultivateur et planté en proportion de ses besoins.

« Un autre chapitre de vraie géographie doit comprendre l'étude des dates de récolte dans les divers pays. A un degré éminent le froment est un produit *mondial* et qui est l'objet d'un commerce *mondial* : on peut dire que les pays producteurs de blés sont solidaires les uns des autres, et que l'humanité éprouve un tel besoin de blé que grâce au jeu des saisons et à la situation géographique des diverses régions, *il y a toujours quelque*

pas à la théologie de décider en dernier ressort de l'aptitude fonctionnelle d'une nouvelle matière, qui assurerait la validité et donc la vérité du Sacrement, en sauvant

---

point du globe où des groupes humains lient des gerbes et battent des épis ».

Janvier : Nouvelle-Zélande, Chili.
Février : Haute-Egypte, Inde Orientale.
Mars : Inde.
Avril : Basse-Egypte, Asie-Mineure, Mexique.
Mai : Maroc, Algérie, Asie centrale, Perse, Chine, Japon, Floride.
Juin : Etats du Sud des Etats-Unis, Péninsules européennes de la Méditerranée.
Juillet : Etats du Centre, Russie Méridionale, Roumanie, Bulgarie. Autriche, Hongrie, Suisse, Allemagne, France, Angleterre.
Aout-Septembre : Etats du Nord des Etats-Unis et Etats du Canada, Russie centrale, Pologne, Danemark, Hollande, Belgique et France septentrionale.
Octobre : Ecosse, Suède, Norvège.
Novembre : Afrique du Sud et Santa Fé (République Argentine).
Décembre : Autres Provinces de l'Argentine et Australie.

On a indiqué les principaux mois de production.

Raoul Blanchard a écrit : « Le blé est devenu un des principaux objets d'échange entre les hommes. Il y a des routes à blé, des ports à blé, des navires à blé, une politique du blé. Ce spectacle, le monde antique nous l'a déjà offert. Une traînée d'activité intense s'allonge ainsi sur le globe, reliant les producteurs aux consommateurs, liant des régions et des peuples d'aptitudes diverses à une nécessité première de nourriture. Cf. Le Blé dans le monde, leçon faite à l'Institut d'Enseignement commercial de l'Université de Grenoble : *Revue des Cours et Conférences*, 20 janvier 1914, p. 474-483.

— La Vigne (qui est avec l'olivier une culture par excellence de domaine méditérranéen et des régions analogues) déborde tout à fait les limites naturelles de ce monde et de ce climat, et elle s'étend vers le Nord et vers l'Est jusqu'aux franges des deux types homogènes de végétation de la forêt boréale et de la steppe.

La vigne exige une « main-d'œuvre nombreuse, active et nous dirions presque très dévouée (labour d'hiver et trois binages de mars à juillet ; taille de la vigne et provignures ; planter les échalas et pincer et attacher les bois au fur et à mesure de la croissance ; de nos jours, nombreux sulfatages, sans parler de la submersion en usage dans certains départements du midi de la France ; vendange et fabrication du vin ; enfin nettoyage, arrachage des échalas et de la vieille vigne ; dans le cas très fréquent des cultures en terrasse, la terre elle-même doit être rapportée à bras). Que d'efforts humains continus, et combien ils exigent d'aptitudes traditionnelles ! Nulle part on ne peut improviser des vignerons. Crises terribles et répétées de la vigne, et dont les hommes ne sont sortis que par un « dévoûment » extraordinaire à cette culture ; la vigne semble s'attacher le vigneron en proportion du travail qu'elle veut.

— Sur l'olivier je cueille cette remarque qui suggère une base naturaliste au symbolisme traditionnel : « Les olivettes ont besoin de longues années pour être en plein rapport, et, elles ne peuvent donc se développer que moyennant une population stable et une ère pacificique ». Id. *ibid.* I, pp. 338 et suiv.

la conformité au type que le Christ eut en vue, il ne lui appartient pas davantage de prononcer avec assurance au plan spéculatif l'exclusive contre elle. C'est la raison pour laquelle, en face de jugements que nous croyons trop sommaires, nous avons accordé quelque développement à des questions théologiques, rarement discutées dans leur ampleur, et dit, en toute soumission au Magistère, notre sentiment.

15. *INSTITUTION DU SACREMENT ET DETERMINATION DU RITE.*

Au vrai, il ne suffit pas d'affirmer que l'institution des sacrements[92] et la détermination de leur matière et de leur forme, sont deux choses distinctes. Il faut le montrer. Or, nous pensons que dans le cas d'une commission spécifique, l'institution des Sacrements comporte nécessairement, de la part du Christ, une détermination implicite atteignant la spécificité même du signe formel.

Supposons, en effet, que Notre-Seigneur n'ait déterminé pour certains sacrements que la fin spéciale à chacun d'eux — soit le cas de la Confirmation[93] et de l'Extrême-Onction, par exemple, — il ne restait plus, dès lors, au soin des apôtres, que le choix de la formule verbale et de la chose sensible servant de matière. Et encore, cela n'était-il dans leur dépendance qu'en une certaine mesure. Car la détermination de la fin spéciale entraîne la détermination du rite. En effet, le sacrement est essentiellement composé de paroles à titre de forme déterminante et d'une chose sensible à titre de matière que déterminent les paroles, mais qui est déjà douée par elle-même du symbolisme que la forme achève de préciser. Orienter le rite, c'est lui donner son sens ; déterminer sa finalité, c'est déterminer les paroles du sacre-

---

92. P. Pourrat. *La théologie sacramentaire.*

93. III.LXXII 1. 1m : « *Christus instituit hoc sacramentum, non exhibendo, sed promittendo, secundum* Ioan. 15^{26-27} ; 16^{7} ». Le Christ aurait désigné la grâce de force en vue du témoignage, propre à ce sacrement. Luc, 24^{49} ; *Act.* 1^{8}.

ment non certes dans leur matérialité sonore, mais dans le sens qu'elles doivent avoir en cette signification qui, seule, intéresse le Sacrement. De même, c'est déterminer la matière, non, sans doute, dans sa réalité ontologique (huile d'olive ou chrème, imposition des mains, livraison des instruments avec la matière du Sacrifice) mais dans sa fonction sacramentaire de matière à symbole. Car, encore une fois, la matière sacramentaire n'a d'autre fonction que de sensibiliser, d'évoquer gestuellement l'idée, ou mieux l'intention que poursuit chaque Sacrement et que signifie nettement la forme verbale.

Or, cette formalité de matière sacramentaire est immuable, comme est immuable la formalité du sens spécifique des paroles, comme est immuable la finalité propre à chacun des sept sacrements, comme est immuable dans le composé la proportion nécessaire qui adapte la matière à la forme. Au contraire, à moins d'une détermination ultérieure, atteignant la réalité ontologique dans son espèce extra-sacramentaire, ce qu'on pourrait nommer sa réalité brute, la chose sensible pourra varier. Il suffira qu'elle ait par nature ou par acquisition, c'est-à-dire de par l'estime des hommes, telle aptitude symbolique en conformité avec le sens sacramentel, lequel se dégage, avant tout, des paroles elles-mêmes. Et comme de sa nature la matière, dans le composé, est moins déterminante que la forme ; prise isolément des paroles spécificatrices du Sacrement, la chose sensible pourra bien ne comporter qu'un symbolisme générique approprié. C'est le cas de l'imposition des mains, commune à la Confirmation et à l'Ordre, dans les rites en usage dans certaines Eglises de la Catholicité et qui, à certaines époques, se trouvait dans l'administration de tous les Sacrements, comme un symbole générique de bénédiction.

16. *CONCLUSION.*

La conclusion logique est inéluctable. A moins que le Christ n'en ait disposé autrement, aucune limite dans

les mutations de la matière ontologique des Sacrements n'est assignable, dès là qu'est sauf le symbolisme matériel adapté aux paroles. De même, aucune limite n'est assignable aux mutations de la forme verbale, dès là qu'est sauf le sens du rite. Comment ne pas songer ici aux suppléances à la parole que le geste peut jouer en certains cas ? Qui doutera de la validité du Sacrement de mariage entre deux époux qui, sourds-muets, ont échangé leurs consentements dans l'alphabet de l'abbé de l'Epée, en réponse à un prêtre qui les interrogeait suivant les mêmes signes ? Qui doutera de l'absolution de ce prêtre frappé de paralysie labioglosso-laryngée, mais qui, à la demande d'un pécheur pénitent : « Père, vous m'absolvez, faites-moi signe que « oui » d'un geste de la tête ? », lui signifie que sa requête est exaucée. On se rappelle comment, jadis, en certaines Eglises, le baptême était conféré aux catéchumènes qui confessaient leur volonté d'être baptisés et leur foi trinitaire. Grâce à un dialogue vivant, le ministre baptisait en invoquant à chaque immersion chacune des trois Personnes[94].

N'y a-t-il pas dans ces considérations une vraie lumière pour expliquer théologiquement les vicissitudes de certains sacrements au cours des âges ? D'une part, cet approfondissement de la nature formelle de la signification et de la symbolisation sacramentelles permet d'expliquer, sous la permanence d'un rite demeurant substantiellement identique, les variations de matière et de forme que l'histoire et des documents ecclésiastiques comme le Décret aux Arméniens paraissent bien accuser. D'autre part, il permet de rendre compte de la permanence de l'efficacité sacramentelle en dépit de mutations qui ne peuvent être réduites à un ordre purement accessoire ou cérémoniel. Et cela, sans faire intervenir un pouvoir de l'Eglise que celle-ci a déclaré ne pas se

---

94. D. A. C. L. Art. *Baptême* de Dom DE PUMET, notamment T. 2. col. 340-344.

reconnaître[95] et qui, au reste, ne résoudrait rien, puisque ces changements dans la matière ou la forme ne se sont introduits que tardivement dans la vie sacramentaire de l'Eglise Romaine par l'extension de pratiques innovées graduellement et comme insensiblement en telles ou telles églises particulières[96].

Il n'y a pas d'actes ecclésiastiques, dogmatiques ou disciplinaires, décrétant sous peine d'invalidité les variations qui atteignent la matière et la forme, éléments analytiques du signe sacramentel ; il y a ce principe que nous avons émis : « à moins que le Christ en ait disposé autrement, aucune limite n'est assignable aux mutations de matière et de forme, dès là qu'est sauf le sens du rite ». On aurait tort de se croire autorisé pour autant à penser que l'Eglise ne peut en aucune manière restreindre, en ce domaine, sous peine d'invalidité, la liberté de ses ministres. Dénuée de pouvoir sur la substance des sacrements, incapable de retirer à ses ministres un pouvoir d'ordre, de soi inamissible, elle est habilitée par son divin Fondateur à lier et à délier, à étendre et à restreindre le pouvoir de régir et de juger et par là à déterminer des conditions essentielles à l'administration efficace des sacrements qui engagent ces pouvoirs. Ainsi, pour le Mariage, pourra-t-elle déterminer des conditions circonstancielles de validité ; ainsi, en Occident, pourra-t-elle déterminer pour l'Extrême-Onction, complément de la Pénitence, sous peine d'invalidité, l'usage d'une huile bénite par l'Evêque à qui appartient en propre le pouvoir de juridiction et donc la rémission des péchés. Ce pourrait être l'explication de la condamnation par le Saint-Office comme téméraire et proche d'erreur de la proposition : « *quod nempe sacramentum extremæ unctionis oleo episcopali benedictione*

95. Conc. de Trente. *Sess.* XXI. Chap. 2. Cav. 954. D. B. 931.

96. D'ALÈS, *de Baptismo et Confirmatione*, p. 47.

non consecrato ministrari valide possit ». En Orient[97], au contraire, cette huile est bénite par le simple prêtre, par mandat tacite de l'évêque ou non. A supposer que la bénédiction de l'évêque ou du prêtre par mandat de l'Evêque (Orient) ou du Pape (Occident) soit requise à la validité du Chrême de la Confirmation, — ce qui n'est pas certain, mais est regardé comme plus probable par les théologiens spéculatifs et jugé certain par l'Orient, — l'explication pourrait tenir dans le caractère propre à ce sacrement qui est un enrôlement dans la milice ecclésiastique.

Il ne faut pas oublier que les pouvoirs d'ordre ne résident en plénitude que dans l'évêque. Par conséquent, dans l'ordination du simple prêtre, l'évêque donne à son collaborateur certains de ses pouvoirs, non leur totalité. En pouvoir de Régence, le simple prêtre est inférieur à l'évêque, au moins en actualité, car il est possible qu'il lui suffise d'une délégation épiscopale ou papale pour procéder aux fonctions proprement épiscopales comme la chrismation, voire même l'ordination. Ici, c'est la pratique de l'Eglise qui nous peut instruire et nous donner d'inférer les principes : ce n'est pas d'une théorie que nous pouvons déduire les faits. Or ce sont des faits que primitivement seul l'évêque administrait la Confirmation, en Orient comme en Occident ; qu'en Orient le simple prêtre, depuis des siècles, administre ce sacrement sans délégation papale, par simple mandat

---

97. Jucie. *Op. cit.* T. 5. p. 293 ; d'Alès, *de Baptismo et Confirmatione*, p. 217. J'ai relevé naguère dans une édition de l'antique Liturgie de Milan cet *Appendix ad Pontificale Saec. IX, in usum Ecclesiæ Mediolanensis Ordines pro consecratione oleorum* ; « *Ex conciliis adhuc adverte quod, licet interdicatur presbyteri chrismatis benedictio, tamen de validitate anteactæ benedictionis nullum movetur dubium* (*ut notat Catalanus in Pont. Rom.*, p. 3 ; Tit. IV. § III. n. XI) *et quamvis aliquando commendetur Episcopis benedictio oleorum catechumenorum et infirmorum, nulla tamen censura fit presbyteris pro usurpatione hujusmodi benedictionis. Hæc advertenda curavi, quia codices rituales Ecclesiæ nostræ exhibent formulas in casu necessitatis pro benedictione olei, tum ad ungendum infirmum, tum ad catechumenum faciendum ; et hæc postremo legitur in ipso Rituali edito anno* 1560, *aevo S. Caroli semper adhibito.* »

épiscopal de coutume, après une bénédiction du chrême par l'évêque. Des auteurs discutent pour savoir si le Pontife romain peut déléguer au simple prêtre le pouvoir de bénir le chrême. Benoît XIV cite plusieurs exemples d'une telle délégation. Comment après ces faits, nombre de théologiens demeurent-ils hésitants ? Spéculativement, on ne voit pas à quel titre on pourrait dénier ce pouvoir au Souverain Pontife. La délégation montre assez la dépendance du geste de chrismation à l'endroit du gouvernement et de l'autorité dans l'Eglise. Et pratiquement, la question est résolue : Benoît XV a accordé ce pouvoir[98].

En ce qui concerne les mutations de matière et de forme sacramentelles, les explications qui précèdent, ne prétendent pas être exclusives, une autre se présente à l'esprit, non pour s'y substituer mais pour les compléter. Le sacrement est, avant tout, ainsi que nous l'avons fait remarquer, *une action symbolique,* un *geste* qui signifie la grâce. De là vient que la Confirmation, geste de l'Evêque, prêtre majeur, qui veut consacrer le chrétien, soldat et témoin du Christ, et achever en lui l'œuvre inaugurée au Baptême, pourra s'expliquer suivant les temps et les lieux par le geste antique de bénédiction, figuré par l'imposition des mains avec la formule de prière correspondante, ou bien par une onction d'huile mêlée de baume, où se trouve symbolisée la grâce de force propre à l'athlète chrétien appelé officiellement au rayonnement apostolique du témoignage : répandre la bonne odeur du Christ. Ce chrême sera béni par l'Evêque ou par le prêtre, avec la mission de l'évêque en signe de bénédiction et de consécration issue du chef de l'Eglise, en signe de la visée du sacrement qui est d'une participation, plus ample qu'au baptême, au sacerdoce du Christ.

---

98. Le 21 mars 1916 pour les diocèses de Russie occupée, les Administrateurs Apostoliques, Vicaires Capitulaires et Vicaires généraux régissant les diocèses dénués d'Evêques, avaient reçu ce pouvoir du Saint-Siège, de la S. Congrégation *pro Negot. Eccles. Extraordinariis.* Lettres authentiques de l'Archevêque de Scythopolis à Prümmer, cf. PRUMMER, *Manuale Theol. Mor.*, 1940. 9me Edit., T. 3, p. 118.

Tous ces faits supposent, cependant, que Notre-Seigneur n'a pas déterminé la matière du rite de confirmation, mais seulement sa finalité. Ces faits supposent que le Sauveur a laissé aux Apôtres, puis à l'Eglise le soin de figurer, par un geste choisi, l'action sanctificatrice propre à ce sacrement. Ainsi, la bénédiction de la matière ou la délégation du prêtre par l'évêque intégreraient le geste au point de faire partie de ses éléments analytiques matériels : la même signification spécifique et formelle étant assurée par l'imposition des mains et des paroles appropriées ou par la chrismation avec tous les éléments destinés à sa symbolisation, y compris la bénédiction épiscopale. La même argumentation serait de mise eu égard à la bénédiction de l'huile des malades avec les différences propres aux usages d'Orient et d'Occident. Par la volonté du Sacerdoce de l'Eglise, « *inducat presbyteros Ecclesiæ* », qui administre ce sacrement, le signe n'existerait que lorsque l'huile aurait été sanctifiée soit par l'Evêque soit par le prêtre. Sans ce rite, parce que telle est sa volonté, il n'y aurait plus l'*oratio fidei Ecclesiæ* (JAC., 5^{14}), « la prière de foi de l'Eglise ».

Ainsi en revient-on toujours, en théologie sacramentaire, à ce principe de souveraine importance qu'il faut s'en tenir d'abord à la pratique de l'Eglise. Or, celle-ci nous oblige à discerner avec la plus grande précision la substance même du sacrement. Celle-ci ne consiste pas dans n'importe quelle signification formelle, mais dans celle-là qu'a voulue précisément le Sauveur, qu'il l'ait déterminée personnellement ou non jusque dans ses éléments analytiques. En effet, le symbolisme pourra être sauf et même sembler temporairement et localement plus évocateur ; la signification sacramentelle pourra être absente, si le Christ a laissé, à un titre ou à un autre, la détermination de l'élément matériel à son Eglise, ayant imposé seulement dans l'institution du sacrement la finalité même de l'action symbolique que ses ministres ont reçu mission et pouvoir d'accomplir.

Ainsi, des conditions qui ne sont pas, de soi, de la substance du symbole, qui théoriquement lui demeurent étrangères, peuvent décider pour leur part de l'efficacité ou non de certains sacrements. Et ceci parce que les moyens de sanctification et de symbolisation pratique où elles s'intègrent, dépendent ministériellement du pouvoir ecclésiastique, au point que l'Eglise ne veut, par volonté simplement traditionnelle (Orient) ou décret positif (Occident), faire ce qu'a institué le Sauveur que lorsque se trouvent réalisées telles déterminations précises introduites par l'usage ou arrêtées par la suprême autorité du Pontife Romain.

Ainsi, se concilieraient, au fond, des explications théologiques qui ne seraient que superficiellement et incidemment divergentes, comme celle de l'institution immédiate spécifique de tous les sacrements par le Christ ou celle de l'institution immédiate générique, voire même l'hypothèse de l'institution médiate de certains sacrements ; ainsi se concilieraient l'affirmation d'un pouvoir de l'Eglise sur la détermination de la matière et de la forme sacramentelles et la négation que l'Eglise puisse modifier la substance des sacrements.

LIVRE DEUXIEME

Du sens des sacrements

CHAPITRE UNIQUE

De la nécessité des sacrements

Question unique :

SI LES SACREMENTS SONT ABSOLUMENT NECESSAIRES A LA RELIGION ET AU SALUT DE L'HOMME.

Réponse unique :

LES SACREMENTS NE SONT NECESSAIRES A LA RELIGION ET AU SALUT DE L'HOMME QU'EN REGIME DE PECHE. LA NECESSITE DE LEUR INSTITUTION N'EST PAS UNE NECESSITE ABSOLUE, MAIS DE MIEUX-ETRE ; ELLE RESSORT DE LEUR MERVEILLEUSE ADAPTATION A LA NATURE DE L'HOMME. NON NECESSAIRES EN L'ETAT D'INNOCENCE, ILS LE SONT A L'HUMANITE PECHERESSE, TANT AVANT QU'APRES L'INCARNATION REDEMPTRICE.

Théologiquement certain.

1. *INTRODUCTION.*

Les sacrements sont des signes symboliques de la grâce que Dieu destine aux hommes. Ce sens des sacrements, qui est de signifier et d'évoquer émotivement les intentions miséricordieuses de Dieu à l'égard de l'humanité, suffirait, à lui seul, à expliquer la sagesse de l'institution sacramentaire. M. Maritain a noté cette importance primordiale du signe dans la vie humaine : « Comme la prise de conscience individuelle, la prise de conscience sociale dépend de lui. Une cité, une classe, une nation prend conscience de soi par ses symboles ». Car, « la clef-de-voûte de la vie intellectuelle, c'est le signe[1]. » Une telle remarque n'est nullement exagérée. Elle fait écho à la réflexion de saint Augustin : « Au nom vrai ou faux de Religion, les hommes ne se peuvent réunir si une certaine communauté de symboles ou de signes sacrés ne les assemble »[2].

L'homme moderne, issu de la Réforme, a oublié son ensemble a perdu le sens du symbole dans les arts comme dans la vie. Le Moyen-Age, au contraire, en était profondément pénétré. Quant à saint Thomas, si sa philosophie ne pouvait lui permettre de sous-estimer le rôle du signe dans la vie humaine, sa théologie, moins encore. Profondément convaincu de la Sagesse admirable de Dieu dans ses œuvres, notre Docteur devait rechercher avec amour les raisons pour lesquelles les sacrements conviennent à la condition des hommes. On sait que ces questions de «nécessité», dans sa théologie, ne visent à rien d'autre qu'à préciser les finalités des œuvres de Dieu. C'est ce qui

---

1. MARITAIN. *Signes et Symboles, Rev. Thom.* Avril 1938. pp. 304-305.

2. SAINT AUGUSTIN. *Contra Faustum.* — Lib. 19. Cap. 11. P. L. 42. Col. 355.

ressort particulièrement de son étude sur « la nécessité des sacrements ». Loin d'être oiseuses, les « raisons de convenance » que nous découvrirons à sa suite nous donneront de prendre une utile et savoureuse intelligence du plan de Dieu dans l'application des mérites rédempteurs, c'est-à-dire, dans la constitution et la vie même de l'Eglise. Peut-être, dans tout le traité des sacrements, n'est-il pas de point plus important à développer auprès des Protestants et des Incroyants que ce caractère merveilleusement *humain* de la sacramentalité propre à l'Eglise du Christ en terre.

2. *SACREMENTS ET HUMANITE PECHERESSE*[3].

Le réseau des sacrements peut apparaître comme un ensemble de pratiques mal accordées à une religion en esprit et en vérité[4]. On peut y discerner une institution sans rapport avec la grâce du Christ, laquelle suffit au salut[5]. On y a vu un attentat à la souveraine efficace de la croix[6]. Cependant, ces impressions et ces jugements ne résistent pas à l'examen. Pour être d'origine divine, la religion véritable ne peut cesser d'être humaine[7]. A côté de la nécessité absolue ou pure et simple, il y a la nécessité relative ou de mieux être, l'adaptation à l'homme, à sa nature, à son état et à son comportement habituel[8]. Quant au concours que des causes inférieures apportent à une cause supérieure, loin de faire tort à cette dernière causalité et de conduire à la nier, il ne fait que mettre davantage en relief son incomparable rôle de source[9].

---

3. III. LXI. 1.
4. III. LXI. 1. 1a obj.
5. III. LXI. 1. 2a obj.
6. III. LXI. 1. 3a obj.
7. III. LXI. 1.
8. III. LXI. 1. 2m.
9. III. LXI. 1. 3m.

3. *SACREMENTS ET CONDITION NATURELLE DE L'HOMME*[10].

Est humain, en effet, tout ce qui est conforme à la condition de la nature de l'homme[10]. Or, en dépit de tous les « angélismes », il est propre à la condition naturelle de l'homme d'atteindre le spirituel, en passant par les choses corporelles et sensibles. L'intelligence seule peut saisir le spirituel, comme tel, et l'expérience montre que l'homme, qui puise ses connaissances dans les données des sens, éprouve de très grandes difficultés à s'évader de ce point de départ jusqu'à le dépasser[11]. Comment, dès lors, s'étonner que la Providence de Dieu dont la Sagesse pourvoit à chacune des créatures suivant les modalités de sa *condition* — et sous ce mot nous entendons désigner sa constitution foncière — soit venue au secours de l'homme en lui donnant, comme moyens de salut ces signes corporels et sensibles que sont les sacrements. L'esprit de l'homme n'arrive guère à se fixer sur les mystères divins, considérés en eux-mêmes, en leur essence nue. Grâce à des symboles, l'homme fera commémoraison de ces mystères, en des actions sensibles où ils prendront corps. Ainsi la pensée humaine sera-t-elle rappelée aux réalités supraterrestres.

4. *SACREMENTS ET PSYCHOLOGIE DU PECHEUR.*

Certes, il y a humiliation pour l'homme à recevoir aide spirituelle et divine par l'entremise du monde corporel, inférieur à sa nature intelligente. Mais cette

---

10. III. LXI. 1. Voir M. D. CHENU. *Anthropologie et Liturgie*. LA MAISON-DIEU. N. 12. pp. 53-65.

11. III. *C.G.* 119: « Parce qu'il est connaturel à l'homme de recevoir la connaissance par les sens et qu'il lui est très difficile de dépasser le sensible, la Providence de Dieu a statué en sa faveur que commémoraison des mystères divins serait faite en choses sensibles, afin que par là l'intention de l'homme fût davantage rappelée aux choses de Dieu, car l'esprit de l'homme manque de force pour contempler les réalités divines en elles-mêmes.

« Là est la raison de l'institution des sacrifices sensibles. L'homme les offre à Dieu, non parce que Dieu en a besoin, mais afin que soit représenté à l'homme qu'il se doit rapporter à Dieu ainsi que toutes choses, comme au Créateur, Gouverneur et Seigneur de tout. »

humiliation est salutaire. Cet abaissement s'insère dans l'état de pécheur qui est le sien. L'homme y trouve invitation bienfaisante à prendre conscience de la cause de toute humiliation : le péché, et cela dans le moment où le remède est appliqué au siège du mal.

Le mal de l'homme déchu, sa maladie, est en effet d'attacher ses affections aux choses corporelles au point d'y river son cœur. Les sacrements se présentent donc comme un régime homéopathique, adapté à l'état de l'homme englué dans le monde des corps. Du fait, l'homme reçoit une leçon importante en sa conduite morale. Il pèche en s'attachant indûment aux réalités sensibles : c'est entendu. Le monde des corps n'en est pas moins bon de sa nature, il a été créé par Dieu ainsi que l'autre. Nuisible à quiconque en use d'une manière déréglée, il est utile au contraire à la vie spirituelle de qui en use dans l'ordre[11Bis].

5. *SACREMENTS ET COMPORTEMENTS DE L'HOMME.*

Aussi bien, l'homme ne peut-il en ses activités renoncer totalement au monde corporel. « Qui veut faire l'ange, fait la bête ». Le manichéisme sous toutes ses formes — comme tous les pessimismes — conduit toujours l'humanité aux dérèglements effrénés où mènent les mornes désespoirs. Il suffit d'observer les mœurs humaines pour le constater : c'est à des occupations corporelles que les hommes en leur ensemble s'adonnent surtout. Immense danger de matérialisation pour la vie humaine, jusque dans les expressions de l'instinct reli-

---

11Bis. IV. *C. G.* 56 : « L'homme était tombé dans le péché par attachement désordonné aux choses visibles. De peur que l'homme crût que les réalités visibles sont mauvaises par nature et qu'en cela consiste le péché qu'on se soit attaché à elles, il était convenable que les remèdes du salut fussent appliqués aux hommes par l'entremise de réalités sensibles. Ainsi apparaît que les choses visibles de leur nature sont bonnes, puisque comme telles elles ont été créées par Dieu ; elles sont nuisibles aux hommes, lorsqu'ils s'attachent à elles désordonnément ; salutaires, lorsqu'ils en usent dans l'ordre ».

gieux où risquent de se glisser mille contrefaçons et ces dégradations de rites cultuels que sont les pratiques superstitieuses.

A ce point de vue, la sacramentalité dans l'Eglise se révèle comme un moyen de premier ordre dont la sagesse de Dieu a voulu pourvoir à l'éducation de l'homme. Eduquer, en effet, ne consiste pas seulement à donner un enseignement théorique, c'est aussi et plus encore inspirer des sentiments qui élèvent, habituer à agir en un sens précis[12] afin d'atteindre une perfection progressive, utiliser les bonnes inclinations et les passions elles-mêmes en leur proposant, au besoin par substitution d'objets, de nobles mobiles.

Ainsi le réseau des sacrements chrétiens, parce qu'il propose à l'homme des pratiques corporelles à orientation spirituelle, prend l'homme où il est, s'efforce d'élever son âme par une suite de grands symboles en action. Ces grands gestes symboliques stimulent l'homme en vue d'ascensions toujours plus hautes ; ils répondent tout ensemble à son besoin d'activité et à son goût des occupations corporelles ; ils le détournent, pour autant, des cultes déraisonnables et des actions avilissantes.

6. *LES GRANDES ATTACHES CORPORELLES DE L'HOMME PECHEUR ET LES SACREMENTS CHRETIENS.*

Mais, quelles sont donc ces choses visibles auxquelles l'homme s'attache le plus et indûment[13] ? Ne sont-ce point la vie corporelle avec le prestige de la naissance et de la force physique ; n'est-ce point l'eau avec ses puissances d'évocation et ses sortilèges ; n'est-ce pas la table, les passions désordonnées qui par leurs tyrannies deviennent des habitudes aimées ; l'importance exagérée donnée

12. III. *C.G.* 119 ; III *C.G.* 120 : « Pour que l'esprit de l'homme soit ému en un sens déterminé, la coutume est très efficace : c'est en effet avec facilité que nous faisons ce dont nous avons l'habitude. Or, il est dans les coutumes humaines que l'honneur qui est rendu à celui qui occupe la place souveraine dans l'état, roi ou empereur, ne soit décerné à nul autre ».

13. III. LXI. 1. *tertia ratio.*

à la santé au cours des maladies graves et, plus encore en ces circonstances, cette sorte de torpeur psychologique qui accompagne l'alanguissement des forces vives et plonge dans une fausse paix intérieure qui n'est au fond qu'hébétude spirituelle ? N'est-ce point, enfin, en ce qui concerne la vie sociale, d'un côté le goût et la passion de l'indépendance personnelle unis au besoin de dominer les autres, d'exercer un commandement, de conquérir et d'imposer sa volonté de puissance; de l'autre, n'est-ce pas l'œuvre de chair et l'amour envisagés sous l'aspect instinctif et animal, fait de tendance égoïste et anarchique alors que ces réalités, au plan proprement humain, intéressent la société au premier chef et requièrent altruisme désintéressé, oubli de soi et générosité ? L'argent, lui, n'est pas recherché pour lui-même mais en vue de quelqu'une des jouissances ou valeurs corporelles dont nous venons de mentionner les principales.

Les sacrements, comme signes et symboles religieux, sont des emblèmes pédagogiques de la Foi qui justifie les hommes. Or, la Foi qui sauve et dont l'*Epître aux Hébreux* dit qu'elle « est le fondement de ce qu'on espère, la preuve de ce qu'on ne voit »[14], le Seigneur en personne nous résume son contenu en Jean : « Dieu a tellement aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle »[15]. Et Paul le reprend en d'autres termes dans l'*Epître aux Romains* : « Il n'y a pas de distinction parmi les hommes ; tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu et tous sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a destiné à être, par son

---

14. *Hébr.* 11^1.

15. IOAN. 3^{16}. — III. *C. G.* 119 : « Certaines sanctifications sont encore appliquées à l'homme par certaines choses sensibles, par quoi l'homme est lavé ou oint, nourri ou désaltéré, tandis que des paroles sensibles sont prononcées. Ainsi, est-il représenté à l'homme sensiblement que les dons spirituels viennent en lui du dehors, c'est-à-dire, de Dieu dont le nom est exprimé par des paroles sensibles ».

propre sang, principe de propitiation grâce à la foi »[16]. Rien d'étonnant, dès lors, si toute l'économie sacramentelle traverse la vie humaine dans l'évocation constante et répétée sous la diversité des symboles et des circonstances, du péché et de la grâce, d'une mort et d'une vie spirituelles, d'un salut miséricordieux de Dieu et de l'unique Sauveur.

« En vérité, nul, s'il ne naît d'en haut, ne peut voir le royaume de Dieu » ; « en vérité, nul s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume des cieux. Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'esprit est esprit »[17]. Cette insuffisance de la vie corporelle et des puissances de ce monde à conquérir le royaume des cieux, la Béatitude divine proposée aux hommes, les sacrements chrétiens l'inculquent profondément, par des variations appropriées d'un thème identique : « Sans moi vous ne pouvez rien faire »[18] ; « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle »[19] ; « Celui qui écoute ma parole et croit en celui qui m'a envoyé, possède la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, il a passé de la mort à la vie »[20] ; « Celui qui croit a la vie éternelle. C'est moi qui suis le Pain de vie. Voici le pain qui descend du ciel afin que celui qui en mange ne meure pas. C'est moi qui suis le pain vivant descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain-là, il vivra éternellement »[21] ; « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour »[22] ; « Je suis la Résurrection et la Vie. Celui qui croit en moi vivra, quand même il serait mort ; et quiconque vit et croit en moi ne mourra jamais. Crois-tu cela ? »[23].

---

16. *Rom.* 3^{22-25}.
17. IOAN. 3^{3-6}.
18. IOAN. 15^{5}.
19. IOAN. 3^{36}.
20. IOAN. 5^{24}.
21. IOAN. 6^{47-51}.
22. IOAN. 6^{54}.
23. IOAN. 11^{25-26}.

Voici, en effet, que l'homme à l'aube de sa vie chrétienne, est initié au mystère d'une nouvelle naissance : la naissance dans le Christ. L'eau, l'ablution corporelle lui signifie que la beauté qui compte avant tout, c'est la pureté d'une âme illuminée par la grâce de Dieu ; que la santé du fils de Dieu, c'est la sainteté ; que le corps du chrétien, temple de la divine Trinité, est chose sainte, appelée à revêtir un jour l'immortalité dans la gloire de Dieu, car le Christ avec qui le vieil homme est enseveli, ressuscité, ne meurt plus, mais vit à jamais dans la Gloire du Père ; que le haut titre de noblesse de l'homme, quel qu'il soit, n'est pas sa généalogie terrestre, mais son ascendance céleste : être fils de Dieu dans le Christ ; que la vie humaine enfin est don magnifique qui doit s'épanouir dans la vision et la vie de Dieu, que la foi et la charité inaugurent au baptême. Pour évoquer tout cela et orienter l'âme en ce sens vers des perspectives illimitées, le Seigneur a choisi l'eau, cette créature initiale à laquelle la vie terrestre de l'homme est liée indissolublement. Impossible ici d'analyser le symbolisme multiple de l'eau. Citons seulement l'hymne qu'un poète contemporain lui décerne : « L'eau. — Eau, tu n'as ni goût, ni couleurs, ni arôme, on ne peut pas te définir, on te goûte sans te connaître. Tu n'es pas nécessaire à la vie : tu es la vie. Tu nous pénêtres d'un plaisir qui ne s'explique point par les sens. Avec toi rentrent en nous tous les pouvoirs auxquels nous avions renoncé. Par ta grâce, s'ouvrent en nous toutes les sources taries de notre cœur... Tu es la plus grande richesse qui soit au monde, et tu es aussi la plus délicate, toi si pure au ventre de la terre... Tu n'acceptes point de mélange, tu ne supportes point d'altération... Mais tu répands en nous un bonheur infiniment simple »[24].

Voici que la Chrismation, complément du Baptême, consacre le corps et l'âme du chrétien pour les combats de

---

24. A. DE SAINT-EXUPERY. *Terre des hommes*. pp. 186-187.

la vie spirituelle, car « le royaume des cieux se prend par violence, les forts s'en emparent »[25]. Que l'athlète du Christ ne craigne pas de montrer sa foi en toute sa vie extérieure. « Revêtu de la Force d'en haut »[26], qu'il « porte témoignage » à son Chef et Roi, dans la perfection de l'âge adulte et non plus dans les enveloppements de l'enfant. Il a reçu pour cela la vertu de l'Esprit-Saint[27], le Consolateur en personne, l'Esprit de Vérité qui vient d'auprès du Père et rend témoignage au Fils[28].

Voici l'Eucharistie, le pain et le vin du repas substantiel, frugal mais excellent. Repas de voyageur qui rappelle que ce n'est pas du pain seulement, des nourritures terrestres, que vit l'homme, mais de la Parole qui sort de la bouche de Dieu [29]. Viatique qui commémore le froment moulu et la grappe pressée sur l'arbre de la croix et qui évoque, enfin, le royaume de Dieu où les élus, admis au repas de noces, dévoreront à jamais de leur regard extasié, sans voile ni figure, la substance de la Divinité.

Voici la Pénitence où le chrétien pécheur avoue au ministre du Christ les fautes qui secrètement pèsent sur son âme, les affections désordonnées qui l'asservissent : attitude d'humiliation, de désaveu, et de délivrance qui préfigure le pardon et le relèvement : « Va, mais ne pèche plus »[30].

Voici l'Huile des malades qui vient oindre, pour les dernières luttes, le soldat du Christ terrassé dans son corps, instrument de péché. Onction lénifiante qui remédie aux langueurs corporelles, fortifie l'âme spirituellement affaiblie, fait espérer la guérison du sorps, à laquelle l'homme attache d'ordinaire tant de prix, tout en appelant le malade à affronter la mort sans terreur : le Christ,

---

25. MATTH. 11^{12}.
26. LUC. 24^{49}.
27. *Act.* 1^{8}.
28. IOAN. 15^{26-27}.
29. MATTH. 4^{4}.
30. IOAN. 5^{14}. 8^{11}.

notre guide, n'a-t-il pas accédé à la gloire de la résurrection par les douleurs et la mort de la croix qui généreusement offertes à Dieu méritèrent le salut des hommes pécheurs.

Voici l'Ordre qui prépose au peuple chrétien des chefs. Leur office, tout ministériel, n'est point de dominer mais de servir les enfants de Dieu, de leur enseigner la doctrine du Maître unique qu'ils reçoivent eux-mêmes dans la foi et dont ils ne sont que les dépositaires. Leur pouvoir, exclusivement spirituel, est au service du Message d'amour et d'affranchissement de l'Unique Seigneur : remettre les péchés, communiquer la vie divine dans la grâce de la sainteté, changer le pain et le vin dans le corps et le sang du Sauveur pour l'offrande du Sacrifice de la libération. Là est le plus haut pouvoir qui puisse être communiqué à des créatures ; en ce point, le Pape n'a pas plus de puissance que le plus humble prêtre. Le sacerdoce chrétien hiérarchisé ne possède pas de pouvoir plus élevé que celui de confectionner l'Eucharistie.

Voici le Mariage. Il rappelle aux fidèles du Sauveur, le souvenir tout ensemble douloureux et joyeux de la croix. C'est là que dans l'amour et la souffrance le Christ a enfanté l'humanité régénérée. L'œuvre de chair est donc grande et belle, mais elle est chose sérieuse, elle doit être sainte. L'amour pour être chrétien doit être vrai, fait de respect et de fidélité, à l'image de l'amour que le Christ porte à son Eglise. Le sens profond de l'union conjugale est la multiplication des enfants de Dieu.

7. *LES GRANDES EVOCATIONS SACRAMENTAIRES*[31].

Péché et grâce ; mort et vie ; les sacrement évoquent ces réalités antinomiques. Il ne peut en aller autrement, puisqu'ils s'adressent à des hommes pécheurs appelés au salut qui est l'éternelle vie, par les mérites de la mort du Christ. Ces réalités sont solidaires. C'est par le péché que

31. III. LXI. 2.

la mort est entrée dans l'humanité et c'est pour sauver les hommes du péché et de la mort que le Fils de Dieu s'est fait homme et, sur la croix, a donné sa vie en hostie de propitiation.

Evoquer l'une de ces réalités, c'est donc évoquer les autres aux yeux du croyant, suivant, bien entendu, les degrés d'explicitation de sa foi. Cependant, parmi ces réalités, celle qui évoque le plus les autres est, sans nul doute, la Passion du Christ. Voilà pourquoi, tandis que les rites cérémoniels les plus importants du culte mosaïque l'annoncent et la préfigurent, l'Eucharistie, sacrement central de la Loi Nouvelle et Sacrifice de l'Eglise, en est le mémorial expressif. Mais il faut le remarquer, la nécessité pour l'humanité de voir ainsi incarnés dans des symboles les mystères qui doivent nourrir sa foi tient à une condition consécutive au péché. Ainsi, du reste, la nécessité de la Rédemption pour le salut humain. Dans les deux cas, il s'agit de nécessité de mieux-être, de sage adaptation de la grâce et des conduites de Dieu aux intérêts de l'homme, à sa dignité et à sa destinée.

8. *SACREMENTS ET PSYCHOLOGIE DE L'HOMME AVANT LE PECHE.*

Avant le péché, la nature extérieure à l'homme n'entre en sa religion qu'à titre d'objet de contemplation, comme le rappel des universels bienfaits de Dieu et de sa transcendante Majesté ; comme une invitation aussi à la louange : « *Benedicite omnia opera Domini Domino ; laudate et superexaltate eum in sæcula* »[32]. En ces jours-là, l'homme vit en la familiarité de Dieu et voit toutes choses dans la lumière du Créateur. La liberté humaine use de tout, suivant les intentions de l'Auteur de tout ; la nature ne porte pas l'esprit de l'homme à l'oubli du Maître d'œuvre, ses charmes visibles ne l'éloignent pas de l'Invisible. Au contraire, la beauté créée l'incite à savou-

32. DAN. 3^{57}.

rer toujours davantage la bonté du Seigneur, à répondre aux attraits de sa grâce, à pénétrer plus avant dans l'intimité de son amour, en attendant le moment où il lui sera donné de goûter à jamais la Joie suprême de voir, évidente, l'éternelle Beauté. De cette religion de Paradis terrestre, l'homme a gardé la nostalgie, et c'est elle qui se manifeste dans le spiritualisme qui se cabre devant la matérialité des rites sacramentaires.

9. *PECHE ET SACREMENT.*

Il faut pourtant se rendre à la réalité. Cette condition originelle de l'humanité n'est plus[33] : la foi nous l'enseigne et l'expérience montre suffisamment une vie humaine lourdement chargée de chaînes. Ayant perdu son état initial et privilégié, qui, indû à sa nature et au-dessus de ses forces natives, est cependant le régime parfaitement humain et le seul qui constitue l'humanisme parfait, l'homme est divisé au plus profond de son être. Désaccordé d'avec Dieu, il l'est aussi d'avec lui-même et d'avec la nature qui l'entoure. L'esprit chez lui pour s'être révolté contre le Seigneur, s'est alourdi et matérialisé au

33. Il faut observer que lorsque nous parlons ainsi, à la suite de saint Thomas, *de l'état de l'homme innocent ou d'avant le péché,* il s'agit de cet état historique qui fut seulement le fait d'Adam et d''Eve avant leur faute. Les enfants d'Adam, restés innocents, eussent certes puisé leur science dans le sensible et de cette manière chez eux la partie supérieure de l'âme eût reçu perfectionnement des choses corporelles. SAINT THOMAS : I. CI. 1. — Adam et Eve en leur science ne dépendaient aucunement des choses supérieures, c'est-à-dire, dans leurs connaissances religieuses des choses inférieures. En leur science infuse, dans leurs jugements issus d'idées non acquises par les sens, ils usaient d'images sensibles avec indépendance, comme l'âme du corps qui lui était soumis. Usage, non assujétissement. I. XCIV. 2. Innocents, les fils d'Adam n'auraient pas eu besoin de sacrements. Ils eussent, en effet, été engendrés avec la grâce ; enfants d'homme, ils seraient nés simultanément enfants de Dieu. Or, la principale perfection à quoi promeut l'économie sacramentaire est la grâce. Nul besoin, non plus, de sacrement quant à l'instruction ou pédagogie religieuse relative aux vérités surnaturelles. Car d'une part, les dons perfectifs de l'intelligence accompagnent la grâce ; d'autre part, la Sagesse divine pourvoit de la même manière au principal et à l'accessoire. Ainsi, en l'état où nous sommes, recevons-nous des sacrements la perfection de la science surnaturelle, parce que c'est par eux seulement que normalement Dieu nous donne sa grâce. Cf. CAJÉTAN sur cet article 2 de III. LXI. II, III, IV, de l'édition léonine.

point de mal discerner, à travers la création, la grandeur du Créateur. Le monde visible retient son attention au point d'intercepter, parfois, son regard, toujours capable, néanmoins, d'apercevoir l'Invisible au-delà du cosmos. En la noble créature, faite à l'image de Dieu, ce n'est plus, comme primitivement, le spirituel qui domine et exerce sa maîtrise souveraine ; prévaut le corps, lourd et pesant. Plus qu'une intelligence apte à s'élever jusqu'à Dieu, l'homme tombé est chair. Certes, sa nature n'a pas changé, mais bien son état. De là vient que s'il lui est toujours possible d'agir au plan de l'être raisonnable, il lui est très malaisé de dépasser la zone du sensible pour, s'évadant du psychisme animal, émerger jusqu'à la sphère des choses intelligibles et spirituelles. C'est la raison pour laquelle Dieu est venu à son aide en inspirant ou en commandant à sa religion un cérémonial et des rites[34] ; bref, un ensemble de démarches adaptées à son nouvel état.

Au vrai, cet état est la condition qui découle de son être même ; de sa constitution, mise à nu par le dépouillement des dons surnaturels qui lui avaient été gracieusement octroyés à l'aurore de son existence. Car, entre l'état de déchéance et l'état de nature, il n'y a, suivant la remarque de Cajétan[35], que la différence qui existe entre un homme nu et un homme dénudé. Entre la condition de l'homme qui dans sa vie cultuelle, use de la nature extérieure comme d'éléments essentiels aux symboles pragmatiques que sont les sacrements et l'homme qui use spontanément de gestes analogues pour stimuler son attitude intérieure, il n'y a donc que la différence d'une condition d'humilité à la condition d'humiliation correspondante, nudité, dénudation, pauvreté, ruine. C'est pourquoi encore tous les sacrements se présentent comme des remèdes destinés à l'homme[36]. Mais ils se présen-

---

34. III. *C. G.* 119 et 120.
35. CAJÉTAN. Sur I.-II. 9. 109. Art. 2. Note traduite dans *Le Sauveur du Monde. 1. La Place du Christ dans le plan de Dieu*, pp. 149-154.
36. IV. *C. G.* 56.

tent tous également comme des moyens de divinisation, par configuration de la vie du fidèle à la vie du Christ et par là, comme des gages d'exaltation et de triomphe sur le péché et sur la mort ainsi que sur toutes choses. Le sacrement n'humilie que pour élever, telle la croix.

Ainsi, alors que la sacramentalité, au regard du théologien et du croyant, décèle dans l'humanité une humiliation, un état de punition, tout comme de mourir; il n'est pas étonnant qu'aux yeux du philosophe, elle paraisse relever simplement de l'humble condition de la nature humaine, tout comme d'être astreint au rythme aspiration-expiration. Pour le théologien, en effet, dans l'état harmonieux et hautement humain de l'Eden, l'homme n'avait pas à exercer d'activité corporelle extérieure à lui-même pour exprimer sa soumission et sa louange à la Divinité, pour recevoir de Dieu participation à sa vie intime. D'une part, son sacrifice intérieur, l'offrande de tout soi-même au Seigneur de toutes choses, s'exprimait suffisamment dans l'expression intégralement humaine du geste, de la parole et du chant. D'autre part, l'usage des choses extérieures qui honorait Dieu à ce stade de l'humanité était leur usage naturel. C'était le bon usage de toute chose au service de l'homme, sans complaisance absolue comme sans arrière-pensée, sans réticence comme sans idolâtrie, en esprit d'amour de Dieu mais sans esprit de pénitence et par conséquent sans renoncement. Surnaturelle en sa cause : la soumission d'amitié de la volonté de l'homme à la volonté de Dieu, cette condition était naturelle à l'homme en cette maîtrise de soi qui était faite de l'emprise parfaite de la raison sur les puissances inférieures. Ainsi était-il selon la nature de l'homme, bien que ce fut aussi l'effet d'un don gratuit ajouté à cette nature, de ne point passer par la mort, car une telle exonération s'accorde à la condition de l'âme immortelle, partie principale de la nature humaine.

Ces considérations d'une théologie élaborée sont

éclairantes : à juger de la sacramentalité du seul côté de l'âme à sanctifier, les pratiques corporelles ne peuvent que choquer ; au contraire, à qui juge de la condition de l'homme du côté du corps et des sens — j'oserais dire en naturaliste et en sociologue — le réseau sacramentaire apparaît en son essence non plus seulement comme adapté mais comme simplement nécessaire à la religion humaine[37]. Or, le péché, il faut sans cesse revenir à cette vérité, n'a pas modifié la nature de l'homme. Il l'a seulement rendue à elle-même en la dépouillant des dons gracieux qui l'élevaient au-dessus d'elle-même et, en la perfectionnant dans la ligne de son naturel épanouissement spirituel, l'établissaient dans la condition parfaitement humaine. Ainsi, la sacramentalité revêt-elle fondamentalement les caractères que la nature humaine est spontanément portée à donner aux rites cérémoniels du culte, lorsque, laissée à ses propres forces, elle en est réduite à gravir péniblement, à partir de l'expérience sensible, les divers degrés de la connaissance intelligible et spirituelle.

10. *PROBLEMATIQUE DU SACREMENT, DU SACRIFICE EXTERIEUR.*

Il faut avoir présentes ces hautes vues pour entrer quelque peu dans l'intelligence de l'institution sacramentelle et en particulier pour se rendre compte du sens et de la nécessité en celle-ci du Sacrifice et du Sacerdoce. En effet, le sacrifice proprement dit est une action que l'homme accomplit hors de lui à l'honneur de Dieu[38].

---

37. Cf. *De Malo. Q. V. Art.* 5 : *Comp. Theol.* 152. — Pascal en ses *Pensées*, 415. p. 175. Ed. Brunschvicg. Classiques Garnier, Paris, 1925 : « La nature de l'homme se considère en deux manières : l'une *selon sa fin*, et alors il est grand et incomparable ; l'autre *selon la multitude*, comme on juge de la nature du cheval et du chien, par la multitude, d'y voir la course, et animum arcendi, et alors l'homme est abject et vil. Et voilà les deux voies qui en font juger diversement, et qui font tant disputer les philosophes. Car l'un nie la supposition de l'autre ; l'un dit : « il n'est pas né à cette fin, car toutes ses actions y répugnent » ; l'autre dit : « il s'éloigne de sa fin quand il fait ses basses actions ».

38. II-II. lxxxv. 3, 3m.

Cet acte consiste à user d'une réalité corporelle extérieure à l'offreur. C'est une opération tout ensemble séparée et séparante de tout usage profane. Rapportée et rapportante à Dieu, cette action est sacrée et sacrante eu égard à son objet[39]. Dieu est le Séparé, le Sacré par essence : Lui réserver une action, c'est la séparer de toutes les autres et la sacrer. Une telle action relève de la nature de l'homme et donc de la loi naturelle[40]. N'est-il pas de la nature de l'homme, n'est-ce pas une conséquence de sa constitution et de sa psychologie, de faire quelque chose de corporel et de tangible, qui témoigne de l'excellence unique du Maître Souverain de l'univers[41] ? Cependant, y a-t-il une action humaine, y a-t-il un geste symbolique qui par sa nature puisse signifier l'honneur dû à Dieu seul[41Bis] ? — Non, sans aucun doute. Nul signe n'existe parmi les hommes, dont se puisse désigner la Divinité, hors des signes et des noms qui s'enracinent dans le monde sensible et sont issus d'une expérience terrestre ; nul signe, nul nom qui ne

---

39. II-II. XCIX. 1. — Bien que lourdes, ces expressions sont choisies à dessein ; qu'on veuille bien les entendre en leur plein sens.

40. II-II. LXXXV. 1.

41. III. *C. G.* 119 : « Il n'est pas étonnant que les hérétiques qui nient que Dieu soit l'auteur de nos corps rejettent ce culte corporel rendu à Dieu. En ceci, il apparaît qu'ils oublient qu'ils sont des hommes, puisqu'ils jugent que les représentations sensibles ne sont pas nécessaires à la connaissance et aux affections intérieures. L'expérience enseigne pourtant que les actes corporels excitent l'âme en ses pensées comme en ses affections. »

III. *C. G.* 120 : « Le culte que nous rendons à Dieu, ce n'est pas Dieu qui en a besoin, mais nous, car il est nécessaire que notre croyance vraie en ce qui concerne Dieu soit affermie par des données sensibles. Croire que Dieu est unique, élevé au-dessus de tout, une telle croyance ne peut être affermie sensiblement parmi nous sinon par des choses que nous lui offrons à titre réservé. Et c'est cela que nous appelons le culte divin. » Tout le chapitre est à lire. Cf. II-II. LXXXIV. 1.

41Bis. I-II. CI. 1: «Les préceptes cérémoniaux déterminent les préceptes moraux relatifs à Dieu, comme les préceptes judiciaires déterminent les préceptes moraux relatifs au prochain. Mais l'homme est ordonné à Dieu par le culte qui lui est dû ».

II-II. LXXXI. 2. 3m : « *De dictamine rationis naturalis est quod homo aliqua faciat ad reverentiam divinam. Sed quod haec determinate faciat vel illa, istud non est de dictamine rationis naturalis, sed de institutione juris divini, vel humani.* »

doivent à une institution humaine et donc à une convention, leur transposition à l'Objet divin. Au reste, nous l'avons déjà noté, tout symbole est par nature plurivalent ; ce n'est que par une détermination intellectuelle positive, par l'intention précise où nous l'employons qu'un symbole prend telle signification déterminée et prépondérante dans l'ampleur de sens dont il est susceptible. Celle-ci, d'ailleurs, n'est pas pour autant éliminée ou anéantie mais seulement élaguée et ordonnée. A l'ambiguïté succède, de la sorte, l'analogie avec la richesse des significations hiérarchisées qui la caractérise. Ainsi, l'eau du baptême, parce qu'elle symbolise principalement la purification du péché, ne laissera pas de signifier principe de vie et de rafraîchissement.

11. *LE SACRIFICE APRES LE PECHE, MAIS AVANT LA LOI.*

« Or, il arriva, après une suite de jours, que Caïn, lequel était cultivateur du sol, présenta des fruits de la terre une offrande à Dieu. Et Abel, — qui était pasteur de troupeaux — en présenta une, lui aussi, des premiers-nés de ses animaux et de leurs parties grasses. Et Dieu regarda Abel et son offrande »[42] : voilà les deux premières oblations où nous voyions, dans l'Ecriture, l'humanité exprimer sous forme de rites symboliques la reconnaissance de la Maîtrise souveraine du Créateur sur l'homme et sur la création. Nous sommes après le péché mais avant la Loi.

Pourquoi le geste d'Abel fut-il agréé et non le geste de Caïn ? La raison n'en peut être que Dieu préfère le pasteur et les produits du petit bétail au cultivateur et aux produits de la terre. Ce ne peut être davantage qu'une immolation soit, de sa nature, plus agréable à Dieu qu'une oblation de fruits ; moins encore que l'attitude de Dieu relève de l'arbitraire. Ici et là, les oblations n'ont en soi aucune valeur. Leur prix aux yeux de Dieu

42. *Gen.* 4^{2-4}.

comme leur sens en l'esprit de l'homme ne peuvent être qu'en la représentation symbolique vivante et entraînante de l'acte spirituel et invisible qu'est le sacrifice intérieur, l'offrande du cœur humain en la totalité de ses affections. C'est pourquoi, où le geste extérieur répond aux dispositions de l'âme, il y a sacrifice vrai et là il est impossible que Dieu récuse un ouvrage qu'il inspire et dirige. Si donc Dieu se détourne du sacrificateur, la raison en est claire : c'est qu'à l'heure même où l'homme représente l'offrande totalitaire qui est de l'essence même de la religion, il ne se livre pas entièrement à Dieu du fond de l'âme, ni n'aspire sincèrement à une telle remise de soi entre les mains du Créateur. D'un mot : c'est que le sacrificateur contredit intérieurement ce dont il proteste extérieurement. Il signe ainsi sa propre condamnation, puisqu'au moment où il s'y refuse il confesse ce qu'il doit faire. « C'est par la foi, dit l'Epître aux Hébreux, qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice meilleur que celui de Caïn, c'est grâce à elle qu'il fut proclamé juste par le témoignage que Dieu même rendit à ses dons »[43].

Mise à part l'opposition des dispositions intimes de Caïn et d'Abel, leurs actions extérieures apparaissent l'une et l'autre religieusement éloquentes en leur portée symbolique. On discerne, en effet, dans l'une et dans l'autre, une aptitude naturelle au sens sacrificiel dont elles se trouvent chargées. Les deux gestes sont simples. Et cependant leur signification est complexe. Les deux sacrificateurs ont prélevé sur les produits de leurs professions ce qu'ils ont de plus précieux[42Bis], ce que les hommes qui s'adonnent à ces occupations apprécient le plus, cela même qui représente le commencement et figure l'avenir en même temps qu'il l'engage : les prémices, les premiers fruits des arbres à la saison, les animaux premiers-nés. N'est-ce point dire que Dieu doit être « premier servi » ? N'est-ce point reconnaître que c'est

---

42Bis. I-II. CII. 3.4m.
43. *Hebr.* 11[4].

Dieu qui donne aux hommes ce qui dans la nature est au service des hommes et pour leur joie[43Bis] ; que Dieu est le principe d'où tout procède et la fin à laquelle s'achemine mystérieusement la vie de l'homme ainsi que tout. Les deux sacrificateurs ont soustrait les produits de leur choix à l'usage utilitaire qui ressortit à leur profession. Ces premiers fruits, Caïn a renoncé à en charger sa table, alors que ses cultures constituent son aliment coutumier ; il a renoncé également à en ensemencer la terre. Il les a ensuite présentés à Dieu. Est-il pour cela monté sur une hauteur, a-t-il élevé ses dons vers le ciel ? C'est très possible. Mais nous l'ignorons. Et ces gestes n'étaient pas nécessaires. Pour vouer au culte de Dieu les fruits qu'il lui destinait, il suffisait qu'il les déposât en un lieu choisi et qu'il les laissât en cette place jusqu'à consomption. Ce lieu devenait un autel dès là qu'en y déposant son offrande à Dieu, le sacrificateur la séparait de tout ce qui sert à l'usage de l'homme ou des animaux. Quant à Abel, il a égorgé des petits nouveau-nés, pleins d'innocence et de fraîcheur. Il ne les a peut-être pas soustraits à sa table. L'homme, avant Noë à la sortie de l'Arche, mangeait-il de la viande ? Cependant, leur occision marque un geste de renoncement : Abel renonce aux jeunes animaux qu'il immole comme reproducteurs éventuels du petit bétail qu'il élève. Ainsi, les deux sacrificateurs ont renoncé aux biens à quoi s'attachent le plus le cultivateur et l'éleveur : aux prémices de leurs travaux, aux premiers fruits de leurs peines et de leur aimante solitude.

Certes, ce geste est plus nettement accusé dans l'immolation que dans la simple oblation. Caïn pourrait revenir sur son offrande, il pourrait reprendre à son usage les fruits qui pour avoir été offerts à Dieu n'ont pas été détruits et qui mettront du temps à se gâter. Abel ne pourrait revenir sur son geste : il a détruit dans les animaux offerts ce qui fait leur prix aux yeux du pasteur :

43Bis. I-II. CII. 3.

la vie ; et cette vie, il l'a détruite en son printemps, dans l'exubérance de ses promesses. Quel peut bien être le sens d'une telle action ? Et comment de s'y livrer a-t-il pu monter au cœur de l'homme ?

12. *L'IMMOLATION EST-ELLE DE L'ESSENCE DU SACRIFICE ?*

On affirme couramment que le sacrifice est d'ordre naturel. Nous avons insinué et montrerons quelles distinctions suppose l'assertion. On affirme non moins couramment que l'immolation ou destruction de l'oblation est de l'essence du sacrifice.

Ce peut être vrai. Mais il serait peut-être juste de constater combien l'affirmation est lourde de difficultés, combien aussi, loin de s'imposer d'évidence, elle requiert explications et preuves.

Le mystère d'un geste symbolique ne peut étonner. Mystérieux sont tous les grands symboles humains, spontanés ou réfléchis. Leur sens plénier reste toujours quelque peu obscur à qui essaie de les analyser : il est riche à l'excès et, par nature, le symbole évoque plus qu'il ne représente. Essayons donc de comprendre pourquoi « Abel, qui était pasteur de troupeaux présente à Dieu des premiers-nés de ses animaux et de leurs parties grasses »[44].

Veut-il témoigner en égorgeant ces jeunes bêtes, que Dieu est le Maître de la vie et de la mort ? Veut-il pousser à bout, à son point limite, le signe de son renoncement intérieur et de son offrande ? Comme plus tard Noë et le rituel mosaïque dans l'holocauste, veut-il signifier, de la sorte, qu'il reconnaît tenir tout de Dieu ? Est-ce à cette intention qu'il consumme à l'honneur divin ces dons de Dieu dont il veut faire des dons à Dieu en affirmant dans une action symbolique le sens profond de la religion chez l'homme : rendre au Maître de l'univers la totalité des biens reçus de lui et qui ne sont rien de moins que le monde ? N'est-ce point parce que Dieu ne prend pas à

---

44. *Gen.* 4^{2-4}.

son usage et ne se peut approprier ce qui est à lui, sa propriété, par droit inaliénable, tout en étant donné à l'homme, que l'offreur humain, désireux d'exprimer dans une action extérieure le don universel qu'il fait à Dieu en son cœur, prend un objet qui lui est cher et le détruit en l'honneur de la Divinité ? Un tel geste ne signifie-t-il pas qu'au-dessus de l'activité humaine de type utilitaire, au-dessus du travail économique destiné à la subsistance et au confort de la vie corporelle, au-dessus des « œuvres serviles » comme au-dessus de toute autre activité humaine intellectuelle ou esthétique parce qu'au-dessus de tout autre usage de la nature, il y a une activité corporelle inutile, perte et gaspillage aux yeux de qui s'arrête à l'immédiat, qui spirituellement est l'activité de l'homme la plus fructueuse et en définitive la seule nécessaire à son bonheur ? Cette activité corporelle à signification spirituelle couronne toute l'action humaine et pour autant s'exerce au profit universel de l'homme ; elle consiste à louer Dieu en lui « rendant les honneurs » qui ne sont dûs qu'à Lui. Le sens ultime d'un tel usage de réalités corporelles manifeste que la création a rempli son dernier office auprès de l'homme quand elle lui a servi à protester ou à reconnaître que Dieu est la fin dernière de l'homme et de toutes choses ainsi qu'il en est le Principe et la Source.

L'homme a tué un animal à l'honneur de Dieu. Il renonce à s'en nourrir ; il n'en réserve rien ou la part minime nécessaire à la signification d'une manducation sacrée. De ce chef, en la mesure même où l'animal immolé sert habituellement à la nourriture des hommes, se dégage de pareille action sacrificielle un témoignage symbolique, dense et étendu. Cette richesse de symbole peut ne pas être perçue en sa totalité ; elle peut n'être discernée que confusément. Elle est là, néanmoins, et c'est elle qui commande le geste humain et religieux que la nature et la grâce inspirent, en une mystérieuse conspiration.

L'aliment assure, en effet, à la vie terrestre de l'homme avec sa subsistance et son accroissement, les joies personnelles, familiales et sociales. La vie de l'homme, c'est d'abord la vie du corps. De ce point de vue, la table représente le bien humain le plus précieux, parce que le plus nécessaire[44Bis] : « *primum vivere* ». Mais, l'homme se nourrit de ce qui vit et de ce qui vit de la terre. Comment dès lors témoigner à Dieu qu'Il est l'Auteur de la vie et de tout ce qui entretient la vie, comment L'adorer et Le remercier en face de l'univers visible, sinon en lui offrant les prémices des fruits de ses troupeaux et de ses vergers, produit tout ensemble des travaux humains et des forces universelles ? Comment l'homme implorerait-il autrement le Seigneur en un geste symbolique qui signifiât sa prière, ses désirs d'homme : que Dieu lui conserve la vie et lui donne la prospérité, à lui, aux siens, à ses bêtes et à ses champs ? Comment mieux symboliser, par-delà les horizons terrestres, la demande mystique de cette vie éternelle où le Créateur du ciel et de la terre sera Lui-même la nourriture, la vie et la joie de l'homme, personne, famille et société, et où la vie marquera à jamais sa victoire sur la mort ?

Alors même qu'il ne peut se passer des produits de la terre, l'homme a besoin d'un autre aliment. Il est une autre vie en lui à sauver que la vie du corps. Le bonheur de l'homme est dans l'honneur et dans la gloire que l'homme rend à Dieu, dans cette « bienheureuse société de l'homme avec Dieu » qui n'est rien d'autre que l'entrée de l'homme dans le bonheur de Dieu. Or, comme l'a vu saint Augustin[45], là est le sens définitif du Sacrifice, l'horizon d'espérance qui le motive et le soutient. Protestation d'adoration, de reconnaissance et d'imploration envers l'Auteur et Consommateur de la vie : telle est la signification de l'offrande sacrificielle, qu'il s'agisse de fruits ou de jeunes animaux. La manducation de

---

44Bis. I-II. CII. 3. 2m et 5m.
45. SAINT AUGUSTIN. X. *Civ. Dei.* cap. 6. — P.L. 41. Col. 283.

l'oblation, quand elle aura lieu, achèvera ce symbolisme dans une protestation de communion. Communion, d'une part, entre la chose offerte et l'offreur. Communion, d'autre part, entre l'offreur et le Dieu Très-Haut, à qui l'oblation a été dédiée, consacrée, sacrifiée. A n'en pas douter, il y a ainsi, au moins en tout sacrifice à partir d'un être vivant, une profession de foi et d'espérance, peut-être tout implicite, mais formelle en la victoire de la vie sur la mort, en la mort au service de la vie, en la perte qui est un gain, suivant l'enseignement de l'Evangile ; profession de foi anticipée, et d'espérance, en la résurrection. Le sacrifice est un signe emblématique du sens optimiste et triomphal que l'homme reconnait à la vie humaine selon les desseins de Dieu et cela à travers les apparences contraires — si lourdes à dépasser — de la souffrance, de l'épreuve, du renoncement et de la mort.

L'immolation des premiers-nés chez Abel, et dans la suite toute immolation sacrificielle dans le peuple élu, enveloppe ces sens multiples que notre analyse a essayé de dégager[45 Bis]. Mais elle les déborde. Quelque naturel

---

45[Bis]. PASCAL. *Pensées* : « L'objet de Dieu n'était pas de sauver du déluge, et de faire naître tout un peuple d'Abraham, pour ne l'introduire que dans une terre grasse... Que la Loi était figurative... L'Ancien Testament contenait les figures de la joie future, et le Nouveau Testament contient les moyens d'y arriver... Tout ce qui ne va point à la charité est figure... L'unique objet de l'Ecriture est la charité... Pour savoir si la Loi et les sacrifices sont réalité ou figure, il faut voir si les prophètes, en parlant de ces choses, y arrêtaient leur vue et leur pensée, en sorte qu'ils ne vissent que cette ancienne alliance, ou s'ils y voient quelque autre chose dont elle fût la peinture ; car dans un portrait on voit la chose figurée... Quand ils disent qu'elle sera éternelle, entendent-ils parler de l'alliance de laquelle ils disent qu'elle sera changée ; et de même des sacrifices ?... Tous ces sacrifices et cérémonies étaient donc figures ou sottises. Or, il y a des choses claires trop hautes, pour les estimer des sottises... Si la Loi et les sacrifices sont la vérité, il faut qu'elle plaise à Dieu, et qu'elle ne lui déplaise point. S'ils sont figures, il faut qu'ils plaisent et déplaisent. Or, dans toute l'Ecriture, ils plaisent et déplaisent... » Ce sera l'objet du renouveau de la Théologie de l'Ancien Testament que d'établir scientifiquement comment au cours d'une pédagogie religieuse progressive, Dieu dans l'Ecriture et la Loi, par les prophètes, dirige les cœurs fidèles vers le Christ à travers les ombres des figures. Comment la béatitude de l'âme après la mort ne pouvait être clairement et prudemment révélée avant que l'âme du Christ la reçût en partage pour la donner à une multitude de fils,

que paraisse ce symbolisme dans la vie religieuse de l'humanité, quelque chose de choquant, de réfractaire à l'intelligibilité, osons dire : d'irrationnel, demeure dans le sacrifice d'immolation tant qu'on l'observe au seul plan de l'adoration et de l'action de grâces. Comment penser honorer l'auteur de la vie par une oblation de mort ? Cette soustraction que l'homme s'impose en des biens extérieurs que la divine Providence a mis à sa disposition, parait signifier une soustraction intérieure à opérer en l'intime de l'âme. Cet égorgement, cette effusion de sang et de vie : la perte à quoi se termine l'usage religieux des prémices du troupeau, tout ceci apparaît en opposition avec l'usage normal auquel les destine la nature. Ne sont-ils pas nés pour vivre et donner la vie à leur tour, être disponibles au service de l'homme ? A coup sûr, dans le geste d'Abel, comme en toute immolation sacrificielle, il y a un indice que la peine de mort est entrée dans la vie humaine. Une telle symbolique suppose que le don de soi à Dieu implique chez l'homme une abnégation qui soit autre chose qu'une absence d'attachement déréglé à soi-même, elle évoque un arrachement positif à tout attachement déréglé par rapport aux choses qui tombent sous la maîtrise de la volonté humaine, le détachement de tout ce qui peut empêcher l'homme d'adhérer à Dieu comme au Maître suprême et universel, en vertu de l'amour souverain qui lui est dû[46].

---

comment encore la résurrection et l'ascension de Jésus, seules, éclairèrent vraiment l'humanité sur l'au-delà de la mort et du tombeau. « L'Ecriture ne parle que de Jésus-Christ ». M. Gelin dans une excellente étude : *Le Problème de l'Ancien Testament* parue d'abord dans l'*Enseignement chrétien* de novembre 1950, reproduite ensuite dans *Recherches et Débats* de février 1951 écrit : « La vérité de l'Ancien Testament était une vérité d'orientation et de flèche ». Références à Bossuet, *Discours sur l'Histoire universelle*, part. II, ch. xix. On pourrait citer également toute la partie de la Ia-IIae de S. Thomas, consacrée aux préceptes cérémoniaux. Le P. Lagrange professait pour ces pages une admiration sans bornes.

46. Il faut vraiment n'avoir guère présente l'histoire générale du sacrifice ni n'avoir beaucoup réfléchi sur sa théologie, si complexe pour écrire ainsi que Dom Vonier dans *La Clef de la Doctrine Eucharistique* : « Chacun comprend ce que signifie un sacrifice... Le rite sacrificiel de l'Eglise catholique est cela même qu'ont toujours été tous les rites sacri-

Ainsi se retrouve en tout sacrifice extérieur proprement dit et, par là, dans l'institution sacramentelle, autre chose que l'expression de la condition naturelle de l'homme : la protestation de son état de pécheur. Et parce que l'histoire de l'humanité à la sortie du Paradis terrestre est l'histoire d'une race déchue mais rachetée, on rencontre aussi dans les sacrifices et dans les offrandes cultuelles que Dieu inspire aux justes avant la Loi et commande sous la Loi — ici et là tout est figure — l'annonce, si lointaine et voilée qu'elle soit, de la Rédemption accomplie dans le sang de l' « Agneau immolé dès le commencement du monde »[46Bis]. Cette référence implicite, confuse et inavouée, se retrouvera toujours dans les aspirations de l'humanité en ce qu'elles ont d'inentamé par le péché et donc en ce qu'elles ont de meilleur, en ce que Dieu qui est bon et riche en miséricorde et qui jamais ne s'est laissé sans témoignage[47] met au cœur des hommes de bonne volonté sous l'élan de sa grâce.

---

ficiels : la séparation d'un sang vivant d'avec un corps vivant » (p. 7). Cependant, faute d'avoir suffisamment mis en question le sens de l'immolation sacrificielle, il arrive qu'on en fasse un absolu, l'essence même du sacrifice et de la religion ; d'où ces lignes si graves de Dom LOTTIN où on n'échappe au suicide religieux comme sacrifice normal à l'honneur de Dieu que par l'arbitraire de la Loi divine : Dom O. LOTTIN, *Considérations sur l'Etat religieux et la vie bénédictine*, p. 14. « La loi de toute créature est de tendre vers Dieu. Sortie des mains de Dieu, la créature est appelée à y retourner. Et chacune d'elles le fait à sa manière. Sur quels éléments la volonté humaine aura-t-elle donc prise pour opérer ce retour vers Dieu ? Manifestement impuissante à détruire et immoler cet être incorruptible qu'est l'âme humaine, la volonté ne pourrait-elle légitimement immoler, en sacrifice à Dieu, le composé humain, en détruisant le corps qui, ici-bas, supporte l'âme ? Si tout vient de Dieu, y compris la vie, pourquoi ne pourrait-on rendre tout à Dieu, y compris la vie ? A vrai dire, le suicide religieux n'aurait rien que de normal et de logique si Dieu permettait à l'homme de disposer de sa propre vie. Mais, on le sait, Dieu n'agrée pas cet holocauste, s'étant réservé le droit de faire vivre et de faire mourir. » Comment détruire un corps vivant, est-il le rendre à Dieu ?

46Bis. *Apoc.* 13[8]. — Hebr. 11[4] : « C'est par la foi qu'Abel offrit à Dieu un sacrifice meilleur que celui de Caïn ».

47. *Act.* 14[17].

13. *ACCORD DU SACRIFICE EXTERIEUR, DE LA SACRAMENTALITE AVEC LA NATURE HUMAINE.*

Il y a cependant dans les institutions sacramentaires — et c'est ce qui ressort de l'analyse du sacrifice après le péché —, un accord foncier du symbole utilisé avec la nature de l'homme et avec le sens profond et dernier de la religion, lequel, antérieur au péché et indépendant de lui, est avant tout d'ordre latreutique : reconnaître la souveraine transcendance de Dieu et l'appartenance universelle de la créature au Créateur.

De semblables remarques s'imposent relativement au Sacerdoce spécialisé ou fonctionnel. C'est pour les mêmes raisons de psychologie humaine que Dieu a pourvu à cet office. En effet, la religion est foncièrement personnelle. Aussi le Sacerdoce institutionnel, comme tout l'ordre sacramentel, peut apparaître soit comme en désaccord avec l'éminente dignité de la personne humaine, soit comme simplement naturel. Tout dépend des perspectives de jugement : la métaphysique et la nature d'une part ; ou d'autre part, l'histoire, l'état présent de l'humanité, la psychologie expérimentale et la sociologie.

En effet, une telle institution est l'indice d'une faiblesse intellectuelle et morale, pour tout dire, religieuse, congénitale à une espèce d'individus dont la masse a besoin d'être instruite et entraînée par une élite. Mais elle est en même temps le témoin d'une déchéance survenue au sein de la société humaine. Car il n'est pas normal que la vie religieuse ne soit pas exactement calquée, à partir de la personne, sur tous les organismes sociaux où la vie de l'homme s'épand pour le mutuel perfectionnement d'individus qui ne composent idéalement qu'une grande famille.

L'ensemble des peuples comptent au milieu d'eux un sacerdoce institutionnel[47Bis]. Il en est de même là où le corps sacerdotal, à la différence d'Israël et de l'Eglise, ne

---

47Bis. Pie XI, *Ad Cathol. Sacerdot. Fastigium.*

se réclame d'aucune intervention positive de Dieu. Est-ce l'aveu de la difficulté que les foules éprouvent à être entièrement au service de Dieu et continûment, comme il sied ?

Pourquoi des hommes vraiment religieux ou Dieu lui-même en sont-ils venus à des institutions vouant certains hommes au service divin à titre officiel et exclusif ? Ce n'est certes pas pour dispenser le reste des hommes d'un devoir personnellement inaliénable. C'est au contraire pour inciter tous les hommes à accomplir leurs obligations de religion. Socialement d'abord ; et, parce que la sincérité du geste social y oblige, personnellement ensuite. Là est le sens du rappel régulier et incessant, à travers les accaparantes occupations terrestres, à des jours et à des heures déterminés, de rites sacrificiels confiés à des professionnels, à des sacrificateurs « spécialisés » ou « libérés ».

14. *L'ECONOMIE SACRAMENTAIRE, IMMEDIATEMENT SOCIALE, ECONOMIE DE TRANSITION*[48].

Ainsi, l'économie sacramentelle, dont la clef de voûte est constituée par le Sacrifice extérieur et par le Sacerdoce, n'est-elle entrée dans l'humanité qu'avec le péché. La portée de cette économie est immédiatement sociale, médiatement personnelle[49]. Car le sacrifice qui compte en définitive, ainsi que le sacerdoce, est le sacrifice et le sacerdoce par quoi chaque homme, dans le secret, s'offre à Dieu en son âme et en son corps. Le sacrement apparaît dès lors naturel à l'homme, si on considère l'homme en sa constitution native, dans la biologie de ses connaissances et de ses affections ; celles-ci en effet sont naturellement fondées et puisées dans l'expérience sensible : l'homme, à ce point de vue, est considéré comme un être en développement qui part sans autre perfection actuelle

48. III. LXI. 3 et 4.
49. C'est la constatation historique de Pierre GORDON. *Le Sacerdoce à travers les âges*. Paris, 1950.

que sa nature radicale. Le sacrement apparaît au contraire moins humain, au point de devenir inexplicable et même irrecevable, si on considère l'homme dans l'état d'une intelligence parfaitement évoluée et d'une religion correspondante. Or ce plan spirituel est l'altitude et le climat vraiment accordés à son âme. Il en résulte que l'économie sacramentelle sera toujours une économie de transition, un état intermédiaire, un mode de liaison entre un état antérieur et l'état présent, comme entre l'état présent et un état ultérieur.

15. *SACRAMENTALITE ANCIENNE ET SACRAMENTALITE NOUVELLE.*

Intermédiaire entre l'état primitif de notre race et la condition de la Loi Nouvelle, le sacrement antique préfigurait déjà l'état ultime de l'humanité fidèle au dessein de son Dieu : la Cité des Saints. Et c'est cette Cité que symbolisera ultimement le Sacrement de la Loi Nouvelle[50]. Au fond, les deux ères sacramentelles ne s'opposent pas plus que le germe et la plante adulte. La perfection de la Loi Nouvelle par rapport à l'Ancienne n'est que la préfiguration de l'imperfection du régime terrestre de la Loi Nouvelle en regard de son épanouissement dans l'au-delà, par delà toute figure et tout symbole[50Bis]. L'opposition existe au plan de la lettre, non au plan de l'esprit. Voilà pourquoi dans la formule de

---

50. III. LXI. 4, 1m.

50[Bis]. I-II. CI. 2 : « Le culte de Dieu est double : l'intérieur et l'extérieur. Car, dès lors que l'homme est composé d'âme et de corps, l'un et l'autre doivent être appliqués à honorer Dieu de sorte que l'âme l'honore d'un culte intérieur et le corps d'un culte extérieur. Ps. 83[3]. Et de même que le corps est ordonné à Dieu par l'âme, ainsi le culte extérieur est ordonné au culte intérieur. Mais *le culte intérieur consiste en ceci que l'âme soit unie à Dieu par l'intelligence et par l'affection.* En conséquence, selon les divers modes dont l'intelligence et l'affection de l'homme qui honore Dieu sont, comme il faut, unis à Dieu, suivant ces divers modes les actes extérieurs de l'homme sont appliqués au culte de Dieu.

« Dans l'état de la béatitude à venir, l'intellect humain verra la divine Vérité en elle-même. Alors, le culte extérieur ne consistera en aucune figure, mais seulement en louange de Dieu procédant d'une connaissance et d'une affection intérieures. C'est ce que décrit Isaïe, 51[3] : « La joie

consécration du calice eucharistique l'Eglise fait dire à ses prêtres en les mettant sur les lèvres du Christ : « Ceci est la coupe de mon sang, de la Nouvelle et Eternelle Alliance ». La Nouvelle Alliance succède à l'Ancienne sans discontinuité vitale, comme le chêne succède au gland et l'homme à l'enfant. Le Christ n'est pas venu détruire la Loi mais la perfectionner. Spirituellement, il n'y a qu'un Testament, comme il n'y a qu'une Eglise.

Dans ces perspectives, si le sacrifice et le sacerdoce de l'Ancienne Loi sont l'un et l'autre, à travers le sacerdoce et le sacrifice du Pontife de la Loi Nouvelle, la figure du sacrifice et du sacerdoce de l'Eglise, la circoncision, qui inaugure dans le rituel mosaïque la vie sacramentelle, est la figure du baptême. Ici et là, c'est le rite d'initiation qui donne à l'homme entrée dans le peuple de Dieu et rang dans la race élue, héritière des promesses divines ; ici et là, c'est l'indice d'une « sélection » des fils de Dieu parmi les fils des hommes, c'est l'idée suggérée que l'homme désireux de plaire à Dieu a autre chose à faire que de suivre sa nature, qu'il a à attendre une délivrance, une réparation, une régénération, un salut et que ce salut n'est pas l'effet de nos propres et exclusifs efforts, mais vient d'abord d'une foi, d'une

---

et l'allégresse se trouveront au milieu d'elle, les actions de grâces et le chant des cantiques. »

« Mais dans l'état de la vie présente, nous ne pouvons pas voir la divine Vérité en elle-même, il faut qu'un rayon de la vérité divine nous éclaire sous quelques figures sensibles, comme le dit Denys (chap. 1 de la Div. Hiérarchie). Diversement, cependant, selon les divers états de la connaissance humaine, car dans l'Ancienne Loi ni la vérité divine n'était en soi manifeste, ni la route n'était encore proposée pour y parvenir, comme le dit l'Apôtre aux Hébreux, 9[8] : « Le Saint-Esprit montrait par là (le rituel du Saint des Saints) que le chemin du lieu très saint n'était pas encore ouvert, tant que le premier tabernacle subsistait. » Il fallait donc que le culte extérieur de l'Ancienne Loi figurât non seulement la vérité à venir qui doit se manifester dans la Patrie, mais aussi le Christ qui est la Route conduisant à la vérité de la Patrie.

Dans l'état de la Loi Nouvelle, cette Route est déjà révélée. Il n'est donc plus à la préfigurer comme à venir ; il n'y a plus qu'à la commémorer à la manière où l'on commémore une réalité passée ou présente ; une seule chose demeure à préfigurer : c'est la vérité à venir de la gloire non encore révélée ».

— Comparer III. LXIII. 5. 3m ; I-II. CI. 2.

grâce de Dieu qui est autre chose qu'une gratification de simple bienveillance, à la lettre : une grâce « graciante » accordée à l'humanité dans le sang du Fils de l'homme, « semence d'Abraham ».

16. *L'ECONOMIE SACRAMENTAIRE, OSSATURE DE L'EGLISE.*

La sacramentalité dans l'Eglise, comme déjà dans la législation mosaïque, constitue une société visible à base de signes extérieurs et tangibles. Les rites d'initiation y sont couronnés par un sacerdoce dont la fonction principale est d'offrir officiellement au nom des initiés le sacrifice. Mais cette société loin d'être fermée sur elle-même s'ouvre sur la société invisible, sans frontière raciale ou rituelle, dont elle est le signe mystérieux et qu'elle a mission de promouvoir dans le monde en vue de l'au-delà et qui est l'assemblée des saints.

Sans pénétrer encore dans l'effet des sacrements chrétiens, on pressent déjà comment naturellement, ne serait-ce que du dehors, une telle institution rituelle sépare ceux qui s'y soumettent des autres hommes, les « caractérisent » en vue de la sainteté qu'ils recherchent et qui seule, progressivement, peut leur donner de vivre toujours davantage en communion avec Dieu.

Pour paradoxal que ce soit, l'économie sacramentelle se manifeste, dès maintenant, à notre réflexion plus intégralement et plus humblement humaine que l'économie religieuse du Paradis terrestre ; religion d'en bas et religion d'en haut, dans la grâce et le péché. Certes, la première était plus hautement humaine : religion d'en haut dans la grâce. Mais l'économie céleste, celle de la consommation de toutes choses, sera humaine plus pleinement et plus hautement : religion d'en-haut dans la gloire, assumant et élevant tout l'en-bas. Aussi faut-il juger des stades religieux de l'humanité en fonction de la phase finale plutôt que par rapport au stade primitif. La religion originelle ne devait être qu'une ébauche, discontinue, de la religion définitive ; la double institu-

tion sacramentelle représente, donc, deux stades d'imperfection ou, si l'on préfère, de perfection initiale, perfection de l'enfance eu égard au stade ultérieur. La religion céleste, seule, est le dernier terme d'évolution, la fin au double sens du mot, où s'acheminent sans solution de continuité, avec les initiations, les purifications, les sacrifices rituels, tous les déploiements personnels et collectifs de la religion terrestre au cours de l'histoire de l'immense famille des rachetés[51]. « La figure a été faite sur la vérité, et la vérité a été reconnue sur la figure. Figure porte absence et présence, plaisir et déplaisir... La réalité exclut absence et déplaisir »[52].

17. *RELIGION SACRAMENTELLE ET RELIGION INTERIEURE : PLENITUDE DE LA SACRAMENTALITE CHRETIENNE.*

C'est insinuer que les sacrements de l'Eglise assument, grâce au Sacrifice Rédempteur, les peines et les humiliations de l'humanité déchue pour en charger le sacrifice humain authentique, lequel est à la fois intérieur et extérieur. Et cela pour l'exaltation de l'homme et du Christ.

La punition de l'exil, la mort surtout, s'est muée en remède. En finale, eut-elle jamais d'autre sens dans l'intention divine ? Le sacrifice eucharistique où se consomme l'économie sacramentelle symbolise et commémore le Sacrifice Rédempteur. Il le contient réellement et l'offre à Dieu au bénéfice des hommes.

Or, le Sacrifice Rédempteur, chose remarquable, fut et demeure à jamais en sa réalité profonde, religieuse et propitiatoire : un sacrifice intérieur[52Bis] et spirituel, pleinement immanent au Sauveur, bien que corporel aussi, extérieurement, c'est-à-dire visiblement, symbo-

---

51. III. LXI. 4. *resp. ad objecta.*

52. PASCAL. *Pensées.*

52Bis. S. THOMAS. *In Psalmo* 50 : « *Non mandavit ea (sacrificia V. L.) fieri propter se, sed quia erant figura* interioris *veri sacrificii quo Christus se obtulit.* »

lisé. Le sacrifice de la croix n'emprunte rien d'étranger aux deux natures du Pontife de la Réconciliation. Non pur symbole, mais symbole plein, ce sacrifice n'est pas plus un rite qu'une figure. En ce sens ce n'est pas « le sacrifice » dont Dieu au témoignage du Christ « ne veut pas » mais « la miséricorde »[53], la réalité effective, hautement humaine puisque théandrique, pleinement humaine, puisque spirituelle et corporelle à la fois, d'une œuvre de charité miséricordieuse, immédiatement et formellement à l'honneur de Dieu et au profit des hommes, exclusivement par conséquent mais totalement religieuse. « Adoration du Père en esprit et en vérité »[54]. « La charité n'est pas un précepte figuratif »[55].

Pour ces raisons, le sacrifice de la croix a éternellement valeur d'exemple : valeur en soi, universelle et infinie. Pour ces raisons encore, les hommes ne peuvent s'accorder à son exemplarité — *exemplum dedi vobis*, — à travers les symboles sacramentels ou au-delà, que par un sacrifice intérieur, personnel strictement. Mais tous les sacrifices intérieurs, personnels aux hommes, en la terre comme au ciel, sont inclus dans le Sacrifice du Christ offert sur la croix comme au sommet des cieux, en son accomplissement comme en sa consommation. En les configurant invisiblement au Chef invisible, ce sacrifice intérieur immanent à chacun d'eux les rassemble entre eux au-delà même du monde visible, il les unit tous socialement et vitalement à Lui comme des membres à la Tête. De cette œuvre d'unité suprême, — sa dernière fin —, l'économie sacramentelle dans l'Eglise

---

53. MATTH. 9[13] : « Allez et apprenez le sens de cette parole : je veux la miséricorde et non le sacrifice ». — MATTH. 12[7]. « Si vous compreniez cette parole : je veux la miséricorde et non le sacrifice ». *Ose.* 6[6]. — SAINT JÉROME, sur *Osée*, 6, 6 : « *Neque enim sacrificiis delector et victimis, et holocaustorum multitudine. Victimæ meæ et holocausta, salus credentium et conversio peccatorum est... quotidie Deus et eos qui extra Ecclesiam sunt, et qui peaccant in Ecclesia commorantes, provocat ad pœnitentiam, et dicit eis : misericordiam volo...* »

54. IOAN. 4[23].

55. PASCAL. *Pensées.*

militante est le symbole efficient. L'économie sacramentelle remplit ainsi au milieu des hommes les fonctions les plus élevées et les plus efficaces que puissent exercer le symbole. Elle réunit les hommes entre eux en les unissant aux vouloirs de Dieu sur toutes les créatures, faites à son image. Or ce que Dieu veut de toute éternité c'est récapituler les hommes, ainsi que l'univers, en son Fils bien-aimé, l'Homme-Dieu ; donner à sa création « ce qu'il y a de plus divin pour la créature, collaborer avec Dieu »[56] dans une même profession de foi, une

---

56. DENYS. *De Cœlesti Hierarchia.* Cap. III.

57. Au terme de ce chapitre, les origines sémantiques du mot *symbole* paraîtront singulièrement suggestives. Je dois la note suivante au R. P. Fr. M. LEMOINE : « Le mot symbole est de ces mots riches de sens dont l'évolution sémantique est complexe. Il y a sûrement à la base une idée de rassemblement, de réunion et plus probablement une réunion concrète d'objets ou de personnes, plutôt qu'une comparaison, bien que ce deuxième sens dérive de près du premier. Il semble que le premier emploi de (σύμβολον) (le plus souvent alors au pluriel) réponde à un usage antique. Deux hommes avaient-ils noué une amitié, conclu une alliance ou fait un contrat : ils brisaient un objet, un morceau de bois ou de métal, un os...) en deux parties qu'ils se partageaient. Il suffirait, à l'occasion, de rapprocher (συμβάλλειν) ces deux moitiés d'objet aptes à se réunir (*sumbola*) pour se reconnaître, rappeler l'alliance conclue et les engagements du contrat. Dans la main de chacun des contractants, l'objet-témoin ou sumbolon est un signe de ses droits ou de ses obligations ; le sumbolon détenu par l'autre, signe de reconnaissance.

Signe de droits ou d'obligations, signe de reconnaissance : telles paraissent être les deux directions de l'évolution sémantique vers des « sens spéciaux », tandis qu'une idée plus générale se dégage : celle d'un objet ou d'une marque représentant ou évoquant autre chose. Le premier sens fera fortune dans la langue des affaires et du droit ; le second sera surtout militaire. Quant au troisième, il s'étendra plus largement dans le domaine pratique de la vie courante et plus encore dans le domaine poétique, philosophique et religieux.

A Athènes, en correspondance au premier groupe, on relève les acceptions suivantes : chèques et obligations financières, jetons de présence, permis de résidence, carte d'invitation.

A Rome « σύμβολον σιτικόν »: *tessera frumentaria* : c'est le « ticket de pain » donnant droit à une distribution de blé ou d'argent.

Correspondant au groupe deuxième, le sumbolon est à peu près synonyme de « σύνθημα » (convention, signe conventionnel) signal de reconnaissance, mot de passe, mot d'ordre soit à l'armée, soit dans une société

même œuvre de sanctification et d'action de grâces, en attendant la vision de la Bienheureuse Trinité, le partage de son Règne et de sa Gloire[57].

---

fermée. C'est dans ce sens que l'on parle de symbole de la foi chrétienne. Ce résumé doctrinal, cette réunion des dogmes ne rassemble-t-il pas les points de doctrine qu'on ne livre qu'aux membres de la communauté, à telle enseigne que l'on reconnaît ses membres à cette profession de foi.

« Livrer le symbole », cette expression de l'ancienne liturgie du catéchuménat se trouvait dans la langue militaire. On se souvient que dans l'église primitive, avant d'admettre les catéchumènes au baptême, après avoir éprouvé et examiné plusieurs fois les candidats, après l'enseignement des rudiments, on en venait, au troisième scrutin, à la *traditio symboli.* Puis au jour du Baptême, avant d'être incorporé définitivement à l'Eglise, on leur demandait de redire le mot de passe sacré (*redditio symboli.*) La Liturgie romaine comprend encore aujourd'hui ce rite mais quelque peu déplacé ».

LIVRE TROISIEME

De l'Efficience des Sacrements

CHAPITRE PREMIER

Que et Comment les Sacrements confèrent la grâce

Question première :

SI LES SACREMENTS CHRETIENS CONFERENT LA GRACE OU LA SIGNIFIENT SEULEMENT.

Réponse première :

LES SACREMENTS CHRETIENS CONFERENT LA GRACE QU'ILS SIGNIFIENT.

Doctrine de foi.

Question deuxième :

SI LES SACREMENTS CONFERENT LA GRACE PAR MODE DE CAUSE MORALE, INTENTIONNELLE OU INSTRUMENTALE PERFECTIVE.

Réponse deuxième :

LES SACREMENTS CONFERENT LA GRACE PAR MODE DE CAUSALITE INSTRUMENTALE (a), PERFECTIVE (b).

a) *Doctrine théologiquement certaine.*
b) *Doctrine plus probable.*

Chapitre Premier

Que et comment les Sacrements Chrétiens confèrent la Grace

Article Premier

L'ENSEIGNEMENT CATHOLIQUE

INTRODUCTION

Signes et symboles de la sanctification humaine telle que, dans sa miséricorde, la veut le Christ-Dieu, les sacrements de l'Eglise exercent auprès des chrétiens la double utilité du signe et du symbole dynamique dans la vie de l'homme. Ils enseignent et entraînent les individus dans le sens qu'ils indiquent ; ils constituent entre leurs adeptes le lien social par excellence. Cependant, ils ne font pas qu'évoquer la grâce qui sanctifie ni qu'exciter à la foi, à l'espérance et à l'amour. Ils confèrent à quiconque ne contrarie pas le geste des largesses divines qu'ils expriment, la sainteté même qu'ils signifient. Ils ne supposent pas la société qui les emploie ; ils la constituent. Ils ne construisent pas seulement son appareil extérieur, en départageant ses initiés du reste des hommes. En les marquant d'une manière ineffaçable à l'intime d'eux-mêmes au chiffre du Christ, ils les établissent encore en rangs divers et les vivifient comme membres de cette « société d'amour[1] » qu'est en terre comme au ciel le corps du Christ, l'Eglise du Sauveur. « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu »[2]. Le sacrement d'initiation chrétienne agrège au royaume de Dieu sur terre, à l'Eglise visible à laquelle l'Ordre donne ses chefs, sous l'unique Tête qui est le Christ, mais le baptême est aussi la porte du ciel, il assure l'entrée dans le royaume des cieux aux hommes qu'il purifie intérieurement. Et c'est pourquoi le sacrement qui consomme tous les autres

1. Ignace d'Antioche. *Rom. Funk.* 1, 246 : P. G. 5. Col. 680.
2. Ioan. 3[5].

est aussi celui qui tout à la fois *symbolise et fait l'unité* de l'Eglise, société institutionnelle et société d'amour, dans l'annonce préfigurative et la préparation achevée de l'Eglise du ciel, pure société d'amour.

« Les sacrements de la Loi Nouvelle confèrent la grâce qu'ils signifient ». « Trois d'entre eux confèrent, en outre, un caractère »[3]. Ce simple énoncé de la foi catholique dessine les temps que devra comporter toute étude scientifique de l'efficience des sacrements : I. *De la grâce que confèrent les sacrements* ; II. *Du caractère*. Car, d'une part, des deux effets qu'opèrent nos sacrements, la grâce apparaît comme le principal. C'est évident du point de vue des finalités dernières de la vie sacramentelle, qui ne sont rien d'autre que d'introduire à la vie éternelle. Mais, au point de vue de l'économie sacramentaire elle-même, cela ressort d'un double fait. Trois sacrements seulement produisent un caractère tandis que tous confèrent la grâce ; les sacrements à caractère se présentent au service des autres, notamment au service du Sacrement de grâce par excellence qu'est l'Eucharistie. D'autre part, pour déterminer ce qu'est la grâce propre aux sacrements il faut savoir au moins sommairement la manière dont les sacrements assurent la sanctification de l'homme, la nature de la grâce sacramentelle éclaire la causalité des sacrements chrétiens, ainsi que la nature et le rôle du caractère. De même, la manière dont les sacrements confèrent la grâce éclaire la manière dont ils produisent le caractère, puisque de ces effets, sacramentels, tous les deux spirituels, le plus haut, le plus « infaisable », le plus « divin » est la grâce.

---

3. Concile de Trente. *Sess. VII.* Canons 6, 9.

1. *LA NEGATION PROTESTANTE.*

« Il nous fault estre advertiz que comme ceux-cy destruisent l'efficace des sacrements, et en abollissent l'usage, aussi il y en a au contraire qui attribuent aux sacrements quelques je ne sçay quelles vertus secrètes, qu'on ne list jamais leur avoir esté données de Dieu. Par lequel erreur sont deceuz et trompez les simples et ignorants, quand ilz sont apprinz de cercher les dons et grâces de Dieu où elles ne se peuvent nullement trouver, et sont peu à peu destournez et retirez de luy, pour suyvre pures vanitez. Car les escholes des sophistes d'un commun consentement ont déterminé que les sacrements de la nouvelle Loi, c'est à dire ceux desquelz l'Eglise Chrestienne use maintenant, justifient et confèrent grâce, si nous n'y mettons object ou empeschement de péché mortel. On ne pourroit assez declairer combien est pernicieuse ceste opinion, et ce d'autant plus que tant de longues années au grand détriment de l'Eglise, elle a esté receuë, et dure encores en une bien grand'partie du monde. Certes, elle est pleinement diabolique. Car d'autant qu'elle promet justice sans la Foy, elle envoye et dejette les consciences en confusion et damnation »[4]. Ainsi s'exprimait Jean Calvin dans l'*Institution de la Religion Chrétienne*. Et comme si sa pensée n'était pas suffisamment nette, il insistait : « Pourtant, il nous soit certain que les sacrements n'ont d'autre office que la parolle de Dieu : c'est de nous offrir et présenter Jésus-Christ, et en luy les trésors de sa grâce céleste. Et ne servent ou profitent de rien, sinon à ceux desquelz ils sont prinz et receuz par Foy »[4Bis]. « En oultre, il nous fault donner de garde que nous ne tombions en un autre erreur

4. CALVIN. *Inst. Rel. Chr.* Edit. Budé, chap. X, pp. 212-213.
4Bis. *Id. ibid.* p. 214.

prochain : en lisant ce que les Anciens pour amplifier la dignité des sacrements en ont honorablement parlé, tellement que nous pensions quelque vertu secrète y estre annexée et affichée jusques là que en iceux les grâces du Saint-Esprit soient distribuées et administrées, comme le vin est donné en une coupe ou tasse. Où seulement tout leur office est de nous témoigner et confermer la bénévolence et faveur de Dieu envers nous, et ne proffitent à rien plus oultre, si le Saint-Esprit ne vient qui ouvre nos entendements et nos cœurs, et nous rende capables de ce témoignage. En quoy aussi apparoissent diverses et distinctes grâces de Dieu. Car, les Sacremens... nous servent de la part de Dieu d'une mesme chose que les messagers des joyeuses nouvelles de par les hommes. C'est à sçavoir, non pas pour nous conférer le bien, mais seulement nous annoncer et démontrer les choses qui nous sont données par la divine largesse : le Saint-Esprit qui n'est pas à tous indifféremment apporté par les Sacrements, mais lequel Dieu donne péculièrement aux siens, est celuy qui apporte les grâces de Dieu avec soy, qui donne lieu en nous aux sacrements, et les y fait fructifier »[4Bis].

Ces déclarations le manifestent. L'auteur a conscience de rompre avec l'enseignement courant de l'Eglise et avoue que ses propositions ne s'accordent pas, au moins immédiatement, avec les affirmations des Pères. Ce texte résume mieux sans doute qu'aucun autre de Luther[5] ou de Mélanchton la position commune à la Réforme relativement à l'efficacité des sacrements chrétiens. Certes, avec l'ensemble de la communauté chrétienne, Calvin confesse qu'« il y a une différence entre les sacremens anciens et nouveaux »[6]. Mais, à ses yeux, contrairement

5. LUTHER. *Captivité de Babylone ; du Sacrement de Baptême* : « Le Baptême ne justifie personne et ne sert à personne ; mais la foi dans la parole de la promesse à quoi s'ajoute le baptême ». Dans le *Sermon de l'adoration du Saint Corps du Christ*, parlant des sacrements de la Loi Nouvelle et de la Loi Ancienne : « Ni les uns ni les autres ne donnent la grâce de Dieu ; seule, la donne la foi à la parole de Dieu ».

6. CALVIN. *ibid.* p. 218.

à ce que tiennent « les Docteurs de l'eschole », cette différence n'est point grande « comme si les premiers n'eussent que figuré en l'air la grâce de Dieu, les seconds la donnoient présentement ; ceste doctrine est du tout à rejetter. Car l'apôtre ne parle point plus haultement des uns que des autres, enseignant que « noz Pères de l'Ancien Testament ont mangé une même viande spirituelle que nous », et expose que ceste viande a esté Christ[6Bis]. » Les uns et les autres diffèrent, mais en ceci seulement : « c'est ce que ceux-là ont préfiguré le Christ promis, quand encore l'on attendait à venir, et les nostres nouveaux tesmoignent et enseignent qu'il a desjà esté donné et exhibé ». Là encore, le théologien de Genève doit prévenir une objection : le recours aux Pères : « Possible est que ces povres Sophistes sont tombés en cest erreur est qu'ils ont esté trompez et abusez par les excessives louenges des sacremens qu'on list es Anciens. Comme est ce que dict saint Augustin, que les Sacremens de la vieille Loy promettoient seulement salut, mais que les nostres le donnent. Or n'apercevant point que telles manières de parler estoient hyperboliques, c'est-à-dire excessives, ils ont aussi de leur part semé et divulgué leurs conclusions hyperboliques ; mais ce du tout en autre sens que les Anciens ne l'avoient prins en leurs escrits »[6Ter].

2. *L'ENSEIGNEMENT DU CONCILE DE TRENTE : QUE LES SACREMENTS CONFERENT LA GRACE.*

C'est face à ces positions doctrinales, qualifiées par lui d'« hérésies et de nouveautés », que le Concile de Trente promulgua les anathèmes des canons, Vme. VIme. VIIme et VIIIme de sa VIIme Session.

V : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Nouvelle Loi ont été institués uniquement pour nourrir la foi. »

6^Bis^. *Id. ibid.* p. 221.
6^Ter^. *Id. ibid.* p. 218.

VI : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne la confèrent pas à ceux qui les reçoivent sans leur opposer d'obstacle ; mais qu'ils ne constituent que des signes extérieurs de la grâce ou justice reçue par la foi ainsi que des marques de la profession chrétienne par quoi parmi les hommes, les fidèles se distinguent des infidèles. »

VII : « Si quelqu'un dit que la grâce, quant à ce qui est de Dieu, n'est pas donnée par ces sacrements toujours et à tous, encore qu'ils soient reçus comme il faut, mais parfois et à quelques-uns. »

VIII : « Si quelqu'un dit que par les mêmes sacrements de la Loi Nouvelle, la grâce n'est pas conférée du fait même de l'œuvre accomplie mais que seule suffit à la réception de la grâce la foi aux promesses de Dieu. »

3. *CARACTERE TRADITIONNEL DE LA DOCTRINE CATHOLIQUE DEFINIE A TRENTE RELATIVEMENT A L'EFFICACE SACRAMENTAIRE.*

Il n'est pas dans notre dessein de montrer ici combien en de larges fractions du Protestantisme, la pensée a évolué sur ces points de doctrine depuis le Concile de Trente. Il n'est pas davantage dans notre propos de relever comment l'exégèse libérale ou indépendante aussi bien que l'histoire de la pensée patristique, ont mis en relief en ces derniers temps la continuité du Dogme Catholique, défini au XVIme siècle, avec l'Ecriture et l'enseignement des Pères. Au demeurant, ce que Calvin qualifiait d'« opinion d'eschole », saint Thomas d'Aquin le considérait trois siècles avant la Réforme et l'intervention solennelle du Magistère de l'Eglise comme la doctrine de Foi tranquillement enseignée et reçue. A preuve que notre Docteur en cette question LXII[7] ne produit pour étayer cette position qu'une raison théologique

---

7. III. LXII. 1.

destinée bien plus à dégager le sens de sagesse du fait qu'à l'établir. Aussi, lorsqu'à Florence, Eugène IV proposera aux Arméniens un formulaire très bref de la doctrine sacramentaire, nul ne fera la moindre difficulté à souscrire la proposition suivante : «Les Sept sacrements de la Loi Nouvelle diffèrent beaucoup de ceux de l'Ancienne Alliance, car ceux-ci ne causaient pas la grâce, mais figuraient seulement qu'elle devait être donnée par la Passion du Christ, les nôtres contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement.»

4. *EFFICACITE SACRAMENTAIRE ET ECRITURE.*

Certes, quand la Réforme conteste l'origine évangélique des sept sacrements, elle peut sembler trouver quelque appui dans le silence de l'Ecriture à l'égard de tel ou tel rite sacramentaire. Mais quand elle nie que tout sacrement, même ceux que les premiers réformateurs dénommaient « évangéliques » aient puissance de conférer la grâce ; quand elle réduit le Baptême et l'Eucharistie à être seulement des signes extérieurs de la grâce ou justice reçue par la foi, des marques de profession chrétienne par quoi chez les hommes les fidèles se distinguent des infidèles, elle n'a pas fini d'étonner quiconque lit sans parti pris ni préjugé le Nouveau Testament. « En vérité, en vérité... si un homme ne naît d'eau et d'esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu »[9]. « Quand la bonté et la philantropie de Dieu notre Sauveur, se sont manifestées, il n'a pas regardé si nous avions accompli des œuvres de justice : s'inspirant de sa miséricorde, il nous a sauvés par le bain de la régénération où nous renouvelle l'Esprit Saint, et cet Esprit, il l'a répandu sur nous avec abondance par Jésus-Christ, notre Sauveur, afin que justifiés par la grâce du Christ, nous devenions héritiers en espérance de la vie

8. *Décret aux Arméniens.* D. B. 695. Caval. 965.
9. IOAN. 3^5.

éternelle »[10]. « Béni soit le Dieu et Père de notre Seigneur Jésus-Christ, qui, dans sa grande miséricorde, nous a fait renaître en nous donnant une espérance de vie par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts »[11]. « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ »[12]. « Ne savez-vous donc pas que les injustes n'auront point de part au Royaume de Dieu ? Ne vous y trompez point ; ni les impudiques, ni les idolâtres, ni les adultères, ni les efféminés, ni les infâmes, ni les voleurs, ni les cupides, ni les ivrognes, ni les calomniateurs n'auront de part au Royaume de Dieu. Et c'est bien là ce que vous étiez, quelques-uns. Mais vous avez été lavés, mais vous avez été sanctifiés, mais vous avez été justifiés par le nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu »[13]. « Maris, aimez vos femmes, tout comme le Christ a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier en la purifiant par le bain d'eau et la parole qui l'accompagne. Ainsi s'est-il préparé une Eglise resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel, mais sainte et irréprochable »[14]. « Fais-toi baptiser sur le champ, et purifie-toi de tes péchés, en invoquant son nom »[15].

5. *EFFICACITE SACRAMENTAIRE ET PATRISTIQUE.*

Ces quelques textes scripturaires, limités au Baptême, suggèrent assez l'idée d'un symbolisme efficace et d'une efficacité quasi automatique, à la manière dont agissent les causes naturelles : « *posita causa, ponitur effectus* ». La littérature chrétienne des premiers âges révèle la même conception. Pour mémoire, rappelons quelques textes relatifs au sacrement d'initiation. Voici d'abord,

---

10. *Tit.* 3^{4-8}.
11. *I Petr.* 1^{3}.
12. *Gal.* 3^{27}.
13. *I Cor.* 6^{9-11}.
14. *Eph.* 5^{25-28}.
15. *Act.* 22^{16}.

l'*Epître de Barnabé :* « Nous descendons dans l'eau, remplis de péchés et de souillures ; mais nous en sortons, chargés de fruits, ayant dans le cœur la crainte et dans l'esprit l'espérance en Jésus »[16]. Voici le *Pasteur d'Hermas :* « Seigneur, repris-je, pourquoi ces pierres sont-elles montées du fond de l'eau pour être posées dans les murs de la tour, puisque les hommes (dont elles sont la figure) avaient porté en eux ces esprits ? — Il leur fallait, me dit-il, monter à travers l'eau pour recevoir la vie : « car ils ne pouvaient entrer dans le royaume de Dieu qu'après s'être dépouillés de la nature mortelle de leur première existence. Ces hommes, bien qu'ils fussent morts, reçurent donc eux aussi le sceau du Fils de Dieu et entrèrent ainsi dans le royaume de Dieu. Car, me fit observer le Pasteur, tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort ; mais en recevant le sceau, il se dépouille de la mort pour revêtir la vie. Or le sceau, c'est l'eau. On descend mort dans l'eau et on en remonte vivant »[17].

Voici Irénée : « Le Seigneur a promis qu'il enverrait le Paraclet qui nous adapterait à Dieu (Io. 16^7). De même, en effet, que du blé sec on ne peut faire une seule pâte sans liquide, ni un pain unique ; de même, nous, ne pouvions, nous, devenir une seule chose dans le Christ Jésus, sans l'eau qui vient du ciel. Et de même qu'une terre sèche, si elle ne reçoit la pluie ne fructifie pas ; ainsi, nous, existant d'abord comme du bois sec, n'aurions-nous jamais fructifié en vie, sans la pluie qui volontairement est descendue du ciel. Nos corps, en effet, par le bain ont reçu cette unité qui est pour l'incorruption ; nos âmes par l'Esprit. C'est pourquoi, l'un et l'autre sont nécessaires, puisque l'un et l'autre sont utiles à la vie de Dieu »[18].

---

16. *Barnabé,* 11, 11. P. G. 2. Col. 760.
17. Hermas. *Similit.* 9, 16. P. G. 2. Col. 995.
18. Irénée. III. *Adv. Haer.* 11. 8. P.G. 7. Col. 930.

Voici Tertullien : « Heureux sacrement de notre eau, par laquelle lavés des péchés de notre ancienne cécité, nous sommes délivrés pour la vie éternelle... Quant à nous, nous sommes des petits poissons suivant notre ιχθυς Jésus-Christ, nous naissons dans l'eau et ce n'est pas autrement qu'en restant dans l'eau que nous sommes sauvés »... Il n'est rien qui déconcerte autant l'esprit des hommes que la simplicité des œuvres divines telles qu'on les voit effectivement et la magnificence des effets promis. Parce que cet homme, simplement, sans pompe, sans nouvel apparat, sans frais, est descendu dans l'eau, est lavé parmi quelques paroles, remonte de beaucoup plus propre ou équivalemment, on en conclut qu'il est impossible qu'il ait acquis l'éternité. » — « Toutes les eaux en vertu de la prérogative primitive, à l'invocation de Dieu deviennent le sacrement de la sanctification. Car survient aussitôt l'Esprit du haut des cieux, il domine les eaux, les sanctifiant de lui-même et ainsi sanctifiées, elles sont imprégnées du pouvoir de sanctifier. A quel acte simple revient ce symbolisme, et pourtant de même qu'à la manière des souillures, les péchés nous salissent, nous sommes lavés par les eaux. Mais les péchés ne paraissent pas sur la chair, personne ne porte sur la peau la tache de l'idolâtrie, de l'adultère, de la fraude ; ils impriment leur souillure sur l'âme qui est l'auteur du péché. L'âme en effet commande, la chair obéit ; cependant, l'un et l'autre se communiquent entre eux le péché, l'âme par son commandement, la chair par son service. Les eaux, donc, étant pour ainsi dire rendues médicinales par l'intervention de l'Ange, l'âme est lavée corporellement dans les eaux et la chair dans les mêmes eaux est spirituellement purifiée »[19].

Voici Théophile d'Antioche : « Dieu a béni toutes les choses qui sont nées de l'eau, afin que cela aussi fût un

---

19. TERTULLIEN. *De Baptismo.* P. L. 1. Col. 1197 sq. — *Pont. Univ. Gregor. Textus at Documenta. S. Theol.* 10-18.

signe que les hommes par l'eau et le bain de régénération recevraient pénitence et rémission des péchés, comme il en va de tous ceux qui accèdent à la vérité, sont régénérés et reçoivent de Dieu bénédiction »[20].

Voici Clément d'Alexandrie : « Est-ce par le seul bain que (le Christ) est fait, et par la descente de l'Esprit est sanctifié ? Oui, effectivement. Ceci nous est aussi arrivé, car le Seigneur a été notre modèle. Baptisés, nous sommes illuminés ; illuminés, nous sommes adoptés pour fils ; adoptés, nous sommes perfectionnés ; parfaits, nous sommes rendus immortels : « Je l'ai dit, proclame-t-il, vous êtes des dieux et les fils du Très Haut, vous tous. Cette œuvre-là est désignée de bien des noms : on l'appelle grâce, illumination, perfection et bain. Bain, parce que nous y sommes purifiés de nos péchés. Grâce, parce que nous y sont remises les peines qui sont dues aux péchés. Illumination, parce que nous voyons cette sainte et salutaire lumière, nous apercevons Dieu. La perfection, parce que rien ne manque. Que manque-t-il, en effet, à celui qui a connu Dieu ? Il serait absurde d'appeler grâce de Dieu une réalité qui ne serait pas parfaite ni pleine »[21].

Voici Origène : « Autrefois, le Baptême existait en enigme : dans le nuage et la mer ; maintenant la régénération existe en perfection dans l'eau et l'Esprit-Saint »... « Bien que suivant le type livré aux églises, nous soyons tous baptisés dans ces eaux visibles et dans le chrême visible, cependant celui qui est mort au péché, est vraiment baptisé dans la mort du Christ, est enseveli avec lui par le baptême dans la mort, celui-là vraiment dans le Saint Esprit et l'eau est baptisé d'en-haut »[22]. Voici saint Cyprien qui, écrivant à Donat, évoque le jour où « par le secours de l'eau natale les

20. Théophile d'Antioche. *Ad. Autolyc.* L. II. P. G. 6. Col. 1077.

21. Clément d'Alexandrie. *Paedag.* L. I. P. G. 8. Col. 1280.

22. Origène. *In Ep. Rom.* L. V. P. G. 14. Col. 1038.

souillures du temps passé furent lavées dans sa poitrine rachetée et purifiée »[23]. Voici saint Méthode : « J'estime, en effet, que c'est pour cette cause qu'il est dit que la mer est engendrée par l'Eglise. Ceux-là qui sont illuminés, n'assument-ils pas les traits, la physionomie, l'esprit viril et l'aspect du Christ ? La forme du Verbe qui est suivant la similitude, n'a-t-elle pas été imprimée en eux, et par une science certaine et par la foi engendrée en eux, de telle sorte qu'en chacun d'eux naisse spirituellement le Christ. C'est pourquoi l'Eglise pour ainsi dire bouillonne, se gonfle et enfante jusqu'à ce que soit formé en nous le Christ engendré »[24].

Voici Aphraates : « Du baptême, nous avons reçu l'esprit du Christ ; à l'heure même où les prêtres invoquent l'Esprit, il ouvre le ciel et il descend, il s'étend dans les eaux et ils le revêtent ceux qui sont baptisés. De tous ceux en effet qui sont nés de corps l'Esprit est absent, jusqu'à ce qu'ils accèdent à la régénération de l'eau ; alors, ils reçoivent l'Esprit Saint... De l'homme qui a contristé l'Esprit reçu de l'eau, l'Esprit sort avant qu'il ne meurt et s'en allant à sa nature, au Christ, il accuse l'homme qui l'a contristé »[25].

Voici saint Cyrille de Jérusalem : « N'entrez pas dans l'eau comme dans un bain ordinaire, pour laver votre corps. Pensez à la grâce qui doit vous être conférée avec l'eau, pour laver votre âme... l'eau quoique simple de sa nature, par l'invocation du Saint-Esprit, de Jésus-Christ et du Père, comme si elle recevait une nouvelle vertu, devient elle-même sainte. L'homme étant composé de corps et d'âme a besoin d'être purifié dans chacune de ces deux parties. Mais l'âme qui est spirituelle, ne peut être purifiée par ce qui

23. Cyprien. *Ad Donat. Ep.* 1. Chap. 4. P. L. 4. Col. 200.

24. Méthode d'Olympe. *Banquet des dix Vierges*. Disc. 8. Ch. 8. P.G. 18. Col. 149.

25. Aphraates. *Démonstration* 6. P. S. 1., Col. 291.

est corporel, il est donc nécessaire que l'eau lave le corps et que le Saint-Esprit mette le sceau de sa grâce dans l'âme... Vous donc qui descendez dans le baptistère, afin d'être plongés dans l'eau, sachez que ce n'est pas l'eau seule qui vous sanctifiera, c'est la vertu du Saint-Esprit, qui sera communiquée à cette eau ; et que vous ne pouvez devenir parfaits sans ces deux choses, selon ce que Jésus dit à Nicodème. De la sorte, on n'aurait pas la grâce, si on était baptisé seulement dans l'eau sans le Saint-Esprit ; et aussi quand on aurait mené une vie très réglée, on ne doit pas prétendre entrer dans le royaume des cieux, si on n'a pas été lavé dans l'eau pour recevoir le sceau de la grâce »[26]. « Tu descends dans l'eau, chargé de péchés ; mais l'invocation de la grâce marquant l'âme d'un sceau ne permet pas que tu sois dévoré par le cruel dragon ; tu es descendu mort et dans les péchés ; tu montes vivifié dans la justice »[27].

Ambroise : « Le Seigneur a été baptisé non pas qu'il ait voulu être purifié ; mais parce qu'il voulait purifier les eaux afin que purifiées par la chair du Christ, qui n'a pas connu le péché, elles eussent le droit de baptême. Ainsi donc quiconque vient au bain du Christ dépose ses péchés »[28]. « Il y a la grâce dans l'eau, mais ce n'est pas de la nature de l'eau ; mais par suite de la présence du Saint-Esprit »[29]. « Maintenant, le moment est venu de vous parler des mystères et de vous rendre raison des sacrements. Si avant le baptême nous avions cru devoir vous les dévoiler, alors que vous n'étiez pas encore initiés, c'eût été, je ne dis pas une révélation, mais bien plutôt une trahison. Au surplus, la lumière des mystères éclaire bien mieux quand on n'est pas averti, que lorsque des explications préalables l'ont déjà

---

26. Cyrille de Jérusalem. Catéchèse III. n. 4. P. G. 33, Col. 429.
27. *Id. Ibid.* n. 12. P. G. 33. Col. 441-442.
28. Ambroise. *Exposit. Evang. sel. Luc.* L. II. P. L. 15. Col. 1583.
29. Id. *De Spiritu Sancto.* L. I. Ch. 6. P. L. 16, Col. 723.

devancée... Qu'as-tu vu ? de l'eau, sans doute, mais non pas seulement de l'eau. Tu as vu aussi les lévites faisant le service, le grand prêtre interrogeant et consacrant. En premier lieu, l'Apôtre t'enseigne « qu'il ne faut pas considérer les choses qui se voient, mais celles qui ne se voient pas ; car les choses qui se voient sont passagères, celles qui ne se voient pas sont éternelles », II. Cor. 4, 18. — Ailleurs, on lit : « Les perfections invisibles de Dieu sont rendues accessibles depuis la création du monde par les choses qui ont été faites ; sa puissance éternelle et sa divinité sont appréciées aussi grâce à ses œuvres », Rom. 1^{20}. — Voilà pourquoi le Seigneur lui-même dit : « Si vous ne me croyez pas, croyez en mes œuvres », Io. 10^{38}. — Crois donc bien que la divinité est présente. Comment croire à l'opération sans croire à la présence ? D'où l'opération viendrait-elle, si la présence ne l'avait précédée ?... Sache que l'eau ne guérit pas sans l'esprit. C'est pourquoi tu as lu qu'il y a dans le baptême trois témoins, l'eau, le sang et l'esprit, lesquels constituent un tout. Si tu supprimes l'un d'eux, il n'y a plus de sacrement de baptême. Qu'est-ce que l'eau, en effet, sans la croix du Christ ? Un élément vulgaire, frustré de toute vertu sacramentelle. Sans eau d'autre part, plus de mystère de régénération. « Si quelqu'un ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu ». Le catéchumène a foi aussi dans la croix du Seigneur Jésus, dont il est lui-même marqué ; mais, s'il n'est baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, il ne peut recevoir le pardon de ses fautes ni bénéficier de la grâce spirituelle »[30]. Dans le Baptême, toute faute est effacée... L'auteur des sacrements, qui est-ce donc sinon le Seigneur Jésus? C'est du ciel que ces sacrements sont venus; car tout conseil est du ciel »[31].

---

30. Id. *De Mysteriis*. L. I. Ch. 1, 3, 4. P. L. 16. Col. 390-394.

31. Ambroise. *De Sacramentis*. L. IV. Ch. 60. P. L. Col. 439.

Terminons ces citations par le texte dont saint Thomas a extrait l'autorité de saint Augustin qui figure dans le *sed contra* de l'article 1, LXII de la Somme. Il résume à merveille la doctrine patristique et lui donne un caractère très précis. « Vous êtes déjà purs à cause de la parole que je vous ai dite », Io. 15[3]. — Pourquoi ne dit-il pas à cause du Baptême dont vous avez été lavés, mais « à cause de la parole que je vous ai dite », sinon parce que dans l'eau, c'est la parole qui purifie ? La parole parvient à l'élément et c'est le sacrement, qui est lui-même comme une parole visible. Car au fond c'est bien ce qu'il a dit quand il lava les pieds de ses disciples : « Celui qui est lavé, n'a besoin que d'avoir les pieds lavés, puisqu'il est totalement purifié » Io. 13[10]. — D'où vient donc à l'eau une telle vertu, qu'elle touche le corps et lave l'âme, sinon de ce que fait la parole ; non parce qu'elle est dite « *non quia dicitur* », mais par la foi qu'elle contient et exprime, « *quia creditur* » ? Car dans la parole elle-même, autre chose est le son qui passe, autre chose la vertu qui demeure »[32].

6. *EFFICACITE SACRAMENTAIRE ET LITURGIES.*

Les Liturgies ne s'expriment pas autrement que l'Ecriture et les Pères. Dans l'anaphore consécratoire des eaux baptismales du Sacramentaire gélasien, nous lisons: « Regardez, Seigneur, la face de votre Eglise et en elle multipliez vos générations, Vous qui par l'abondance de votre grâce, tel un torrent, réjouissez votre Cité répandue sur toute la terre. Faites sourdre la source du baptême pour renouveler les nations, afin que par le commandement de votre Majesté l'Eglise reçoive la grâce de votre Fils unique. Que l'Esprit-Saint, par le mélange mystérieux de sa lumière, féconde cette eau préparée pour la régénération des hommes afin que, con-

32. Augustin. *In Ioan.* Tract. 80. P. L. 35. Col. 1840.

çus par la sanctification, elle suscite du sein immaculé de la divine fontaine une race céleste renaissant à une vie nouvelle »[33]... « Que l'énergie de votre Esprit descende sur la plénitude de cette source et qu'elle féconde par l'effet de la régénération toute la substance de cette eau »[34]. Dans l'*Ordo* d'un ancien missel gallican, l'évêque déclare : « Sois une eau sainte, une eau bénite, lavant les souillures et remettant les péchés... Que détournant entièrement l'approche des esprits mauvais, le Père infuse son Esprit dans ce bain de vie »[34].

Le diacre dans la Liturgie grecque l'exhorte ainsi : « Prions en paix le Seigneur... afin que cette eau soit sanctifiée par la force, par l'énergie et par la venue de l'Esprit-Saint. Prions le Seigneur pour que la grâce de la Rédemption soit envoyée en elle ainsi que la bénédiction du Jourdain, pour que l'énergie purifiante de l'hypersubstantielle Trinité descende dans ces eaux »[35]. La Liturgie alexandrine : « Regardez cette eau, votre créature, accordez-lui la grâce du Jourdain, la vertu et la force céleste et répandez en elle la bénédiction du Jourdain par votre Esprit Saint descendu sur elle : amen. Donnez-lui la force, pour qu'elle soit une eau vivifiante : amen ; une eau qui remette les péchés : amen ; une eau pour le bain de la régénération : amen ; une eau pour l'adoption des enfants : amen. »[36]. La liturgie arménienne développe le même thème : « Prions le Seigneur pour que cette eau soit sanctifiée par la coopération du Saint-Esprit. Prions le Seigneur pour qu'elle reçoive les bénédictions du Jourdain et pour qu'elle devienne salutaire au corps et à l'âme »[37]... « Accordez à celui qui est baptisé maintenant, que cette eau soit pour la rémission des

---

33. ASSEMANI, *Codex Liturgicus Ecclesiæ universæ*. T. 2. *De Baptismo*. p. 3.
34. *Ibid*. pp. 37-38.
35. *Ibid*. pp. 131 et 132.
36. *Ibid*. p. 173.
37. *Ibid*. p. 197.

péchés, qu'elle confère la grâce de l'adoption des enfants de votre Père céleste et l'héritage du royaume des cieux »[38].

La liturgie chaldéenne insiste encore davantage : « Vous nous avez donné la source de la vraie purification qui délivre de tout péché, ces eaux qui sont sanctifiées par l'invocation de votre nom, par lesquelles nous recevons la purification qui nous a été donnée dans le Sang Sacré. Donnez la force aux eaux du baptême, ô vous qui par la passion de votre Christ concédez la délivrance de tout péché, afin que votre Esprit soit reçu avec plénitude »[39]... « Mais, vous ô Maître de toutes choses, faites voir que ces eaux sont des eaux de paix, des eaux de joie et d'exultation, des eaux mystiquement signifiées par la mort et la résurrection de votre Fils unique, des eaux d'expiation, purification des souillures de la chair et de l'esprit, rupture des liens, rémission des péchés, illumination des âmes, bain de régénération, don de l'adoption filiale, vêtement d'incorruptibilité, rénovation en votre Esprit Saint, des eaux qui lavent toute tache de l'âme et du corps »[40]. La liturgie syriaque, enfin, fait prier ainsi le diacre qui assiste le prêtre : « Que cette heure est terrible et redoutable où les esprits célestes se tiennent silencieux au-dessus des eaux baptismales ! Des milliers d'anges et des myriades de séraphins planent en tremblant sur le saint baptême (la fontaine), mère nouvelle, mère spirituelle engendrant des fils spirituels, à qui soit réservé le bienheureux lit nuptial de la vie »[41].

7. *DU « QUE » AU « COMMENT » LES SACREMENTS CHRETIENS CONFERENT LA GRACE.*

Nous pourrions alléguer, semblablement, de multiples textes scripturaires patristiques, liturgiques, relatifs

38. *Ibid.* p. 199.
39. *Ibid.* p. 217.
40. *Ibid.* p. 220.
41. *Ibid.* pp. 332 et suiv.

aux autres sacrements. Mais il y aurait là plus que perte de temps : erreur de méthode. Nous n'avons pas présentement à prouver ainsi, que chacun des sept sacrements confère la grâce. Ce serait anticiper sur l'étude de chacun d'eux en particulier. Ce serait, surtout, supposer *a priori* que la foi catholique est nécessairement contenue dans l'Ecriture alors que la Tradition est également source de Révélation et, tout au moins, sous-entendre que l'intelligence de la foi ne connaît au cours des âges aucun développement ; ce qui serait identifier la Tradition avec l'enseignement explicite des premiers Pères. Nous appuyant sur le Magistère extra-ordinaire et solennel de l'Eglise à Trente, comme Thomas d'Aquin s'appuyait sur le Magistère ordinaire, nous croyons préférable d'indiquer synthétiquement comment les sacrements confèrent la grâce. Pour ce faire, nous avons évoqué ce que les autorités primitives disent du sacrement initial, de celui qui est la porte, disons plus techniquement le principe des autres. Ici, la Tradition comme l'Ecriture voient expressément un symbole efficace de sainteté, le premier moyen d'incorporation au Christ, laquelle ne se fait pas sans infusion de la grâce de vie. L'Eucharistie, qui répond au baptême, comme l'achèvement au principe, y apparaît dans la même lumière. Qu'il suffise de rappeler les deux textes de Jean[42] : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui. Comme le Père, qui est vivant, m'a envoyé et comme je vis par le Père, ainsi celui qui me mange vivra aussi par moi ». C'est donc surtout ces deux sacrements où se résument l'économie sacramentaire que nous ne devrons jamais perdre de vue en cette étude d'ensemble, quitte à évoquer dans le détail, telle ou telle particularité propre à tel autre sacrement déterminé.

« Il est nécessaire de dire que les sacrements de la Loi Nouvelle causent la grâce de quelque manière » :

---

42. IOAN. 6^{58}.

telle était l'affirmation de saint Thomas avant toute définition de l'Eglise. C'est le minimum doctrinal requis aujourd'hui encore après le Concile de Trente[43]. Refuser cette position, serait réduire l'effet des sacrements, ainsi que le fit la Réforme, aux dispositions psychologiques que suscitent en l'âme la vue ou l'emploi du symbole sacramentaire. Faut-il aller plus loin ? Y a-t-il dans les canons de Trente ou dans l'enseignement postérieur de l'Eglise non plus seulement *que* les sacrements confèrent, mais *comment* ils la contiennent ?

8. *SAINT THOMAS D'AQUIN ET LES OPINIONS DE SON TEMPS.*

Saint Thomas mentionne pour la réprouver, l'opinion de GUILLAUME DE PARIS. Aux yeux de ce théologien, « les sacrements ne sont pas cause de la grâce du fait qu'ils font quoi que ce soit ; ils le sont seulement en ce sens que Dieu, lorsqu'on en use, opère la grâce dans l'âme »[44]. Ainsi pensait saint BERNARD. Ainsi pensera encore saint BONAVENTURE. Le grand docteur franciscain dira, suivant la formule d'Hugues de saint VICTOR, que « les sacrements sont les vases de la grâce spirituelle. Qu'est-ce à dire, sinon qu'ils sont causes de la grâce et font ce qu'ils figurent »[45]. Cependant, quand il se demande comment les sacrements atteignent un tel effet, la réponse est nette : « Par les signes sensibles de ce genre, divinement institués, la grâce du Saint-Esprit est reçue ; elle est trouvée en eux par ceux-là qui recourent à eux. Aussi dit-on que les sacrements sont des vases et

---

43. MELCHIOR CANO. *Relectio de Sacramentis in genere, parte 4a, Opera, Patavii, MDCCLXII* : « La première conclusion est telle que les catholiques, à mon sens, ne doivent ni ne pensent le nier. Les Sacrements de la Nouvelle Loi sont cause de la grâce ; ils confèrent vraiment le salut de l'âme », p. 437. « Les Sacrements de la Loi Nouvelle confèrent à l'âme la grâce et la justice. Cette vérité repose sur des arguments si irréfragables que sa négation serait hérétique ou proche d'hérésie. Aussi, relativement à cette première conclusion y a-t-il unanimité chez les Scolastiques. »

44. GUILLAUME DE PARIS. *De Sacram. Baptismi,* chap. 3.

45. SAINT BONAVENTURE, in IV *Sent. Dist.* 1. Q. 1. Art. 1. q. 3.

la cause de la grâce. Non que la grâce se trouve substantiellement en eux, ni qu'ils la causent efficiemment (*causaliter efficiatur*), car elle n'existe que dans l'âme et Dieu seul peut l'infuser. Mais en eux et par eux il faut puiser la grâce de la guérison auprès du souverain médecin qu'est le Christ. C'est l'objet d'un décret divin, bien que Dieu n'ait pas lié sa puissance aux sacrements »[46]. « En vertu d'un pacte, Dieu s'est, pour ainsi dire, astreint à donner sa grâce à qui reçoit le sacrement. Dieu s'est astreint à conférer ; c'est ainsi qu'on dit du sacrement qu'il possède la vertu de faire ou de disposer »[47].

Ainsi penseront Henri de Gand, Scot et Durand de Mende (+ 1132) ; ce dernier est explicite : « Il n'y a pas dans les sacrements de vertu causative de la grâce. Ce sont des causes *sine qua non* de la collation de la grâce. En effet, par une ordination divine, les choses se passent ainsi que celui-là qui reçoit un sacrement reçoit la grâce à moins d'y opposer obstacle ; il reçoit la grâce non du sacrement, mais de Dieu »[48].

9. *LES OPINIONS THEOLOGIQUES APRES LE CONCILE DE TRENTE.*

Pour saint Thomas, cette explication de la causalité sacramentelle est irrecevable. « A le bien considérer, ce mode de causalité ne dépasse pas la nature du signe (*rationem signi*)[49]. Or, de multiples textes de Pères enseignent que les sacrements de la Loi Nouvelle font autre chose que de signifier la grâce, ils la causent. » Beaucoup de théologiens post-tridentins raisonnent de la même manière à partir des canons de Trente ou du Décret aux Arméniens. Selon eux, la théorie de la concomitance ou

---

46. Saint Bonaventure. *Breviloquium,* part. 6, cap. 1.
47. Saint Bonaventure, in IV *Sent. Dist.* 1. q. 1. Art. 1. q. 3.
48. Durand de Mende. *Dist.* I. q. 4.
49. III. lxii. 1.

assistance divine ne pourrait plus être soutenue aujourd'hui, car elle ne sauvegarde pas les deux affirmations des documents du Magistère : « Les sacrements *confèrent* la grâce, ils la *causent* ». C'est faire bon marché de l'histoire du Concile de Trente où nous voyons les Pères préoccupés de combattre les nouveautés protestantes, mais soucieux de ne pas départager les Ecoles catholiques et surtout de ne pas condamner saint BONAVENTURE. « A cette fin, le Concile n'a pas employé de termes qui fussent en discussion entre scolastiques et a poussé le scrupule jusqu'à éviter d'user des mots de « cause » et de « causer » qui étaient communs à toutes les écoles[50]. Le théologien qui soutiendrait que les sacrements causent la grâce en ce sens qu'à leur occasion, dès qu'ils sont posés comme il faut, Dieu cause infailliblement la grâce, ne serait sûrement pas hérétique. Il n'est cependant personne aujourd'hui en l'Eglise latine qui soit tenté d'adopter cette position. Elle paraît insuffisante à la dignité des sacrements de la Loi Nouvelle. Aussi essaie-t-on d'expliquer autrement leur causalité.

Saint Thomas avait proposé une explication fort simple ou tout au moins fort claire. « *Et ideo aliter dicendum est* ». Il avait distingué une double espèce de cause efficiente : la principale et l'instrumentale. La première opère en vertu de sa propre forme. C'est la causalité propre, où l'effet est semblable à la forme de l'agent. Ainsi le feu en vertu de sa chaleur chauffe. Or il est évident que Dieu seul peut causer la grâce de cette manière, puisque la sainteté dans la créature n'est rien d'autre qu'une certaine ressemblance participée avec la nature divine, selon l'enseignement de saint Pierre[51] : « Nous avons reçu les précieuses et suprêmes promesses, qui vous rendent participants de la nature divine ».

La cause instrumentale, au contraire, n'agit pas en

50. CAVALLERA. *Bulletin de Litt. Eccl.* Toulouse, 1914-16.
51. *II. Petr.* 1[4].

vertu de sa forme, mais seulement par le mouvement que lui imprime l'agent principal. Il s'ensuit que son effet ne ressemble pas à l'instrument mais à l'agent principal. Ainsi, une statue ciselée dans la pierre ne ressemble pas au ciseau de l'artisan ou de l'artiste, mais à l'idée qui a présidé chez le sculpteur à la taille artistique, suivant les mouvements imprimés coup par coup aux ciseaux, gros ou légers dont l'artiste s'est servi successivement. Ainsi, concluait saint Thomas, les sacrements chrétiens causent la grâce. On les emploie, en effet, de par ordination de Dieu, afin de causer la grâce en eux. L'instrument n'est proprement rien d'autre que ceci : *ce par quoi quelqu'un opère*. Mais, précisément, Paul ne dit-il pas que Dieu « nous a sauvés par le bain de régénération, où l'Esprit Saint nous renouvelle »[52] ?

Explication, claire, avons-nous dit. Oui, sans doute, mais l'histoire de la théologie postérieure l'indique assez, explication qui engage des notions complexes[53]. L'explication n'est simple qu'au plan du sens commun. A ce plan, tous les théologiens sont depuis longtemps d'accord et tous se réclament de cette distinction fameuse nettement formulée par le Docteur commun. Seulement, on le sait, dès qu'on pénètre plus avant dans l'essai d'intelligence de la causalité instrumentale propre aux sacrements, des dissentiments se font jour[54].

10. *AUJOURD'HUI : TROIS GRANDES THEORIES.*

Trois grandes théories se partagent actuellement les suffrages des théologiens, qui toutes trois se présentent à des degrés divers comme une interprétation de la pen-

---

52. *Tit.* 3[5].

53. *Cf.* nos études sur la *Causalité efficiente instrumentale.* Rev. Thom. Mai-juin 1934, pp. 370-393 ; Avril 1938, pp. 256-298.

54. M. CANO. *Op. cit.* p. 439 : « Mais de quelle manière les Sacrements de la Loi Nouvelle sont-ils cause de la grâce ? L'explication est si absente qu'on se perd dans la variété des opinions. Il n'est pas de matière à propos de quoi soient autant divisés non seulement les gens incultes, mais aussi les doctes. »

sée de saint Thomas et comme l'affirmation d'une authentique causalité instrumentale : nous avons nommé le *système de la causalité morale*, le *système de la causalité intentionnelle* et le *système de la causalité physique*.

Nous les examinerons successivement dans l'intention de reconstituer, au besoin en la prolongeant, l'explication génuine de saint Thomas. Nous ne pensons pas, en effet, que cette discussion soit stérile. Il est impossible que des théologiens de valeur aient élaboré ces diverses théories sans profit pour la théologie des sacrements.

Nous étudierons plus minutieusement et plus profondément, croyons-nous, qu'on ne le fait d'ordinaire, les deux premières théories. C'est que, pour nous paraître insuffisantes, ces explications ne laissent pas de contenir une bonne part de vérité. Elles signalent, d'ailleurs, les défauts, lacunes et incohérences, de maints commentaires apportés au cours des siècles à la doctrine authentique de saint Thomas d'Aquin. Or, — c'est un fait — la position ou les positions adverses n'ont pas toujours reconnu l'apport constructif de ces essais d'intelligence, parfois brillants, ni procédé aux révisions nécessaires qu'appelaient certaines critiques objectives. Une telle discussion allongera notre exposé. Faut-il nous en excuser ? De nombreuses années d'enseignement nous ont montré que ces questions, lorsqu'elles sont suffisamment développées, passionnent les étudiants et les mettent en appétit.

Chapitre Premier

Que et comment les Sacrements Chrétiens confèrent la Grace

Article Deuxième

UN PREMIER ESSAI D'EXPLICATION : LE SYSTEME DE LA CAUSALITE MORALE

10. *POSITION HISTORIQUE DU SYSTEME.*

Le système de la causalité morale apparaît dans l'histoire de la théologie sacramentaire comme la position de repli qui a succédé au schème de la condition *sine qua non.* C'est une sorte de compromis entre la causalité occasionnelle abandonnée depuis le Concile de Trente et le système de la causalité physique ou causalité instrumentale perfective qu'on regarde comme explication trop grossière et univoque[55].

Le théologien qui, dans les temps modernes, a présenté ce système avec le plus d'efficacité sinon avec le plus de lustre est le Cardinal FRANZELIN. Il l'a fait, précisément, en opposition au système cause-condition. Recherchant, en la thèse X[me] de son traîté des sacrements, « la manière et la raison internes, pourquoi les sacrements de la Loi Nouvelle ne sont pas seulement condition nécessaire mais vraie cause de la grâce », il découvre ce principe : « Les sacrements tandis qu'ils se font ou qu'ils ont lieu, sont moralement des actions du Christ, Rédempteur et Souverain Prêtre. C'est Lui, en effet, qui les a institués pour appliquer à chacun des hommes en particulier les fruits de sa Passion. Et c'est lui-même qui les applique par des ministres investis de son autorité. De là, deux conséquences : 1°) Il y a dans les sacrements une valeur surnaturelle et une dignité objective qui, parce qu'elles émanent des mérites du Christ, exigent la sanctification de ceux qui sont sacramentellement initiés.

---

55. M. CANO. *Op. cit.* p. 440 : « Le Sacrement de la Loi Nouvelle n'atteint pas par sa vigueur instrumentale et surnaturelle la qualité qu'est la grâce, ni la foi, ni la charité, ni d'autres *habitus infus*, à la manière dont la scie atteint la figure du bois découpé artistiquement, d'une action réelle. Je veux dire : il ne faut pas s'imaginer le mode d'action qui intervient dans les causes naturelles, comme quoi l'eau rafraîchit grâce au froid qui existe en elle, lava, grâce à l'humidité qui lui est innée, comme quoi encore la hache par son tranchant coupe le bois. »

Ainsi, les sacrements sont de vraies causes morales de la collation de la grâce ; 2°) Les sacrements sont des signes pratiques et comme des paroles réelles de Dieu sanctificateur. Par ces paroles et par l'entremise des ministres, Dieu exprime son opération sanctifiante. Il s'ensuit ceci : de même qu'il en va dans les autres paroles pratiques de Dieu, extraordinaires ; de même en va-t-il dans les sacrements comme paroles pratiques de Dieu, ordinaires. Ainsi, non le son qui passe, mais la vertu qui demeure, laquelle en soi invisible est manifestée visiblement par le signe, opère physiquement l'effet signifié »[56].

11. *CE QU'EST LA « CAUSALITE MORALE ».*

Cette expression « causalité morale » est ignorée du *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*[57]. Elle désigne, cependant, un mode particulier de causalité qui intéresse le philosophe. MARTIN DE LEDESMA et MELCHIOR CANO sont les premiers théologiens qui, à notre connaissance, aient parlé de cause morale et qui aient expliqué l'efficacité des sacrements par ce mode de causalité. Ils la définissent par opposition aux causes naturelles ou physiques : « Nous appelons « morales » les causes libres, celles qui par conséquent meuvent librement : comme celui qui conseille ou qui commande est cause de la chose qui se fait par son ordre ou suivant son conseil »[58].

Ainsi, l'adjectif « moral » revêt-il ici une acception

56. FRANZELIN. *Tract. de Sacramentis Romæ* 1888, p. 106.

57. André LALANDE, Paris 1928, aux mots « cause » et « causalité ».

58. Melchioris CANI, *Opera cum Præfatione* A. R. Hyacintho Serry, Patavii, MDCCLXII, *Relectio de Sacramentis in genere*, p. 441 : « *Morales autem appellamus causas liberas, quæ scilicet libere movent: ut qui consulit, qui imperat, ejus rei causa est quæ per ejus aut imperium aut consilium efficitur* ». Martin DE LEDESMA, O. P., dit : « *Morales autem appello causas liberas, quæ scilicet libere ; ut movent qui consulit, qui imperat ejus rei causa est, quæ per ejus aut imperium aut consilium efficitur* ». Tout l'exposé concorde avec celui de Cano jusque dans les expressions ; les variantes sont insignifiantes. Ainsi Ledesma parle de « captivité chez les Sarrazins », tandis que Cano de « captivité chez les Turcs... » D'après Vasquez (in IIIa P. S. Thomæ disp. 132, a. 5), Ledesma aurait enseigné sa position le premier. A son avis, Ledesma et Cano, ici comme en beau-

assez malaisée à définir, mais que nous comprenons fort bien, tant l'usage en est courant aujourd'hui. Cette acception est faite, au négatif, d'opposition à « physique » et à matériel — à preuve les textes cités de Cano et de Franzelin — ; d'autre part, au positif, de la désignation d'un ordre psychique, affectif, intellectuel et volontaire. C'est de la sorte qu'à propos d'un suicide, on parlera sans difficulté d'« assassinat moral ». On entendra dire, par exemple, que la campagne de diffamation dont tel homme politique a été l'objet a influé sur la décision par laquelle il a attenté à ses jours. Cette influence psychologique s'exerce sur les puissances d'émotion et, par l'intermédiaire de la connaissance, arrive à donner l'idée objective de fuir une vie lésée dans sa réputation ; elle parvient, en plus, en vertu du jeu passionnel que la philosophie de saint Thomas a si profondément analysé, à mouvoir subjectivement la volonté de l'homme déprimé jusqu'à le pousser à en finir avec un cauchemar devenu insupportable.

Quoi qu'il en soit des laborieuses explications que les théologiens sont obligés d'essayer afin de se garder d'introduire en Dieu une passivité quelconque ou de réduire les sacrements à de pures « conditions *sine qua non* », c'est-à-dire à de pures causes occasionnelles, le sens qu'ils donnent à la « cause morale », revient à la définition de Cano et de Ledesma.

12. *DE LA CAUSALITE DU COMMANDEMENT.*

C'est donc cette causalité du commandement, du conseil, ou de la persuasion que nous devons d'abord étu-

---

coup d'autres points, seraient tributaires de l'enseignement que tous deux avaient reçu de François Vittoria ». Cette source commune expliquerait que Cano, s'il a écrit le second, ne se réfère aucunement à Ledesma et se pose au contraire comme l'inventeur, si je puis dire, de la théorie qu'il propose dans sa leçon à l'Académie de Salamanque. Je cite Ledesma et Vasquez d'après l'extrait de 4 q. 3, a. 1, que le P. Gierens a publié, pp. 105-108 de son « *De Causalitate Sacramentorum* », Textus et Documenta, Pont. Univers. Greg., Romæ, 1935.

dier, car il est évident que, suivant la remarque de Franzelin, les sacrements sont cause de la grâce, en vertu de leur institution par le Christ et en vertu du mandat donné par le Sauveur aux ministres qui les appliquent.

Commandement, conseil, persuasion : ce qui différencie ces trois cas se ramène à des modalités psychologiques entièrement négligables pour ce qui va à notre propos ; aussi examinerons-nous seulement le cas du commandement à quoi se réduisent les deux autres.

Voici un serviteur qui reçoit l'ordre de son maître d'aller tuer le chien de son voisin. Le brave domestique, très attaché à sa maison, ne discute pas le commandement qui lui a été intimé. Sans doute les aboiements de l'épagneul troublent-ils quelquefois son sommeil ; il n'aurait cependant jamais songé de lui-même à exterminer cet animal qui ne lui appartient pas. Il sait, au reste, qu'il va commettre une injustice. Mais, Monsieur a parlé ; il s'exécute.

On reconnaîtra aisément que le maître a mû son serviteur au meurtre dont celui-ci s'est rendu personnellement coupable. Le maître est cause morale de cette occision, dans un double sens. C'est lui qui a mû moralement, psychologiquement et non physiquement son domestique suivant la motion propre au commandement. C'est à lui qu'au point de vue de la moralité, la mort du chien qui est la propriété du voisin, est imputable tout d'abord. Il est cause morale principale d'une action dont le serviteur est cause morale instrumentale. Il n'y a pourtant pas que le revolver qui ait concouru au meurtre comme cause instrumentale physique ; il y a aussi le domestique dont la volonté n'est pas entrée, seule, en jeu : il y a eu son corps, il y a eu ses yeux, il y a eu ses mains : toutes réalités d'ordre physique.

Dans quelle catégorie métaphysique des quatres causes rangerons-nous l'action du maître en raison de son commandement ? C'est la seule question qui, tout à la fois, fasse difficulté et offre intérêt.

Incontestablement, le commandement n'énonce pas un jugement théorique, mais un jugement pratique. Commander, c'est formuler un jugement pratique et, autant qu'il est en soi, mouvoir à l'action la personne à laquelle l'ordre s'adresse. C'est ce que manifeste avec éclat le geste de colère qui en vient aux voies de fait pour contraindre un sujet à effectuer bon gré mal gré les ordres qui lui sont intimés. Cependant, dès lors que le « commandant » s'en tient à la motion du commandement, à la motion morale, il est net qu'il n'exerce sur le sujet « commandé » qu'une action objective (*quoad specificationem*, dirait saint Thomas). Le moyen de mouvoir propre au commandement est de porter à la connaissance du subordonné le vouloir personnel du « commandant » afin qu'il le fasse sien. Il se peut qu'il exerce sur lui une pression morale, je veux dire qu'il arrive, par la mise en branle des passions, à mouvoir indirectement d'une manière subjective, « *quoad exercitium* », la volonté du « commandé ». Dans les deux cas, l'intention de celui qui commande est claire : il veut mouvoir son subordonné d'une manière efficace et efficiente. Il le meut comme un homme au plan humain peut en mouvoir un autre, c'est-à-dire comme une cause libre incapable de mouvoir directement « *quoad exercitium* » une autre cause libre et qui se contente de ce qu'elle peut faire : lui notifier avec toutes les nuances de l'impératif, de l'optatif, du conseil, de la persuasion ou de l'intimidation, sa volonté de le voir entrer en action dans telle fin déterminée.

Sans arbitraire, on nommera cette cause, une cause efficiente morale. Une *cause efficiente :* nous avons dit pourquoi. Le commandement est en effet tout entier orienté à mouvoir à l'action le « commandé » et si, de fait, ce dernier entre en action pour accomplir l'ordre reçu, c'est à cause de cette motion qui lui a été intimée. Une *cause morale :* nous venons d'en dire la raison. Le commandement cause l'action dans le « com-

mandé » ; mais à une condition — et de quelle importance ! — c'est que celui-ci veuille bien se mouvoir lui-même à l'action et à l'action qui lui a été commandée. Au fond, le « commandant » a-t-il fait autre chose que de donner au « commandé » une raison d'agir ? Oui, si par raison d'agir on entend la seule spécification de l'acte : « Mon ami, vous désirez travailler pour gagner de l'argent, faites donc cela, vous verrez que cela vous rapportera ». Non, si par raison d'agir, on entend en plus la notification de « l'*exercitium* voulu », la notification du vouloir de l'entrée en action. Ainsi, l'efficience du commandement relativement à la chose commandée est-elle suspendue à la libre volonté du « commandé », de l'obéissant, à son « *imperium* » personnel ou commandement intime. Que le serviteur se dérobe à la besogne que lui ordonne son maître et ce dernier ne sera ni cause principale, ni cause morale d'un meurtre qui ne sera pas. Notre domestique ne se sera pas rendu cause instrumentale du vouloir de son maître. Il lui aura refusé ses services « d'instrument animé », pour employer le langage expressif d'Aristote.

13. *REDUCTION DE LA CAUSALITE MORALE A LA CAUSALITE EFFICIENTE PAR LE TRUCHEMENT DE LA CAUSALITE OBJECTIVE.*

En définitive, la causalité morale se ramène donc à la causalité efficiente par le truchement de la causalité objective, « *per modum finis* ». Il s'agit, en donnant à un subordonné la raison d'accomplir ce que l'on attend de lui, de le mouvoir à l'action correspondante. Quand nous parlons de « raison d'agir », nous n'entendons pas la fin pour laquelle subjectivement le commandant formule son commandement, nous entendons la « raison d'agir » qui est proprement l'objet du vouloir qu'exprime le commandement dans l'intention précise de le voir devenir l'objet même du vouloir, puis de l'action du subordonné.

14. *LE COMMANDEMENT DU CHRIST.*

Ainsi, reconnaissons-nous volontiers, que Notre-Seigneur Jésus-Christ, en instituant les sacrements ou plus exactement en donnant l'ordre de les faire, ou de les administrer : « Allez, baptisez ; faites ceci en mémoire de moi », exerce sur ses ministres, dès lors qu'ils obéissent aux prescriptions du Maître, la causalité objective propre à celui qui commande. L'Eglise, tout ministre sacramentel jouent moralement la personne du Christ en raison de l'institution et du mandat du Christ. *Moralis gestio personae Christi.*

Le fait est incontestable. Mais il ne suffit pas de le constater pour rendre compte de la causalité des sacrements. En effet, cette causalité purement humaine du commandement ne dote pas les rites chrétiens d'une vertu propre à causer la grâce et si nous voyons comment le commandement du Christ fait de l'action sacramentelle des ministres du rite une action « morale » du Christ ainsi qu'il en va dans toute action d'un serviteur mandaté eu égard au mandant ; nous ne voyons pas comment cela fait du sacrement une cause, fût-ce morale de la grâce.

15. *LE SACREMENT, ACTION MORALE DU SAUVEUR.*

Il est vrai qu'on nous assure que les sacrements, actions morales du Sauveur, ainsi parle Franzelin, participent en quelque façon à sa causalité méritoire. Certes, il ne peut être question — et on nous en avertit — de mérite proprement dit : seul un esprit en état de grâce et non au terme de sa destinée est capable de mérite. Mais, enfin, les rites sacramentaires revêtent, de par leur institution dominicale, une valeur, ou dignité intrinsèque, qui leur vient des mérites du Christ. Cette dignité qui n'est pas la dignité du méritant est, néanmoins, une participation à la propre dignité de celui-ci et ce en vue de l'application du mérite acquis par lui.

16. *L'EXPOSE DE FRENZELIN.*

Dans la condition sine qua non, écrit FRANZELIN, il n'y a aucune dignité, mais seulement un lien de connexion avec quelqu'un en qui la raison de causalité ne s'actualisera que si la condition est posée. Soit un Prince qui ordonne à son économe de donner une pièce de monnaie à tout porteur d'un denier de plomb. Le commandement du prince ou le prince qui ordonne est cause morale efficiente comme quoi ces hommes reçoivent un tel don. C'est lui qui possède l'autorité et la dignité, à cause de quoi l'économe donne effectivement l'argent. L'ostension du signe de plomb est pure condition sine qua non. Sans elle, pas de don. Mais il n'y a dans ce signe aucune dignité qui meuve l'économe. Toute la raison d'agir chez l'économe réside dans le commandement du prince. Mais ce commandement n'exercerait pas sa vertu de mouvoir l'économe, n'était la présentation effective du denier de plomb.

Si cette dignité, si ce prix, si cette valeur, résident dans la cause morale, en vertu de sa forme propre et permanente, cette cause sera principale ; si, au contraire, elle dérive tout entière d'une cause supérieure, non par mode de forme permanente, mais seulement en tant que la cause supérieure use de l'inférieure et influe en elle : la cause inférieure sera une cause instrumentale[59].

Or, continue Franzelin :

Les sacrements ont une dignité surnaturelle qui provient des mérites et du sang du Christ répandu pour notre sanctification. Cette dignité exige la sanctification de ceux qui reçoivent sans empêchement, les sacrements. Ils ne sont donc pas seulement des conditions, mais de vraies causes morales de la sanctification. Toute leur dignité surnaturelle dérive de la personne du Christ et des mérites du Rédempteur, en tant qu'ils sont moralement les actions du Christ qui a institué les sacrements en la sorte qu'ils sont administrés précisément par ses légats en son nom et par son autorité. Ce sont des causes instrumentales. Le Christ par ses mérites est la cause morale principale de la grâce. Les sacrements sont pour le Christ Rédempteur des causes morales instrumentales ; non, certes, pour mériter, mais pour nous appliquer le mérite consommé sur la croix[59Bis].

17. *L'EXPOSE DE M. CANO.*

Melchior Cano n'expliquait pas les choses différemment et il était plus clair.

Entre les causes naturelles et les causes morales, il y a différence essentielle. Les naturelles atteignent leurs effets par une vertu naturelle : ainsi le feu chauffe par la chaleur qui est sienne. Les morales n'atteignent pas leurs effets par une action physique ; elles n'influent ni

---

59. *Ibid.* pp. 112-113.

59Bis. *Ibid.* pp. 112-113.

ne produisent pas de qualités. Celui qui conseille un homicide n'effectue rien, par quelque action physique et naturelle, comme la nature a coutume d'agir. Or, la même distinction s'impose à propos du mouvant et de la vertu du moteur. Mouvoir s'entend, en effet, doublement : moralement et naturellement. L'homme qui conseille un homicide — pour nous en tenir à l'exemple proposé — meut, certes, mais moralement et librement ; le fou, au contraire, qui applique par violence la main d'un autre à coups et blessures, meut naturellement ou physiquement.

De même y a-t-il une double vertu ; l'une par laquelle le mouvant meut moralement, l'autre par laquelle l'agent naturel meut naturellement. Ainsi, dans le premier exemple la force motive est l'autorité du conseillant, la raison par quoi il a persuadé ; dans le second, la vertu, c'est la force corporelle elle-même. Or, c'est de la même manière qu'il faut philosopher des effets surnaturels, de la grâce, de la charité, de la foi, de la vie éternelle. Tous ces effets peuvent provenir d'une double cause. Ou de la cause qui a un mode d'agir semblable à la naturelle ; en influant et en atteignant ses effets par l'énergie et l'efficace d'une puissance active. En ce sens, sans conteste, Dieu est cause des vertus infuses. Ou d'une cause morale, comme il en est allé de la prière et du mérite du Christ lorsqu'il pria pour Pierre, afin que sa foi ne fît pas défaut.

Mais les causes de ces deux genres se divisent en principales et instrumentales. Ainsi, qui donnerait de l'argent à des prisonniers afin de les racheter, serait cause principale de leur rachat, moralement cependant ; l'argent ou l'intermédiaire destiné, envoyé, pour le rachat, causes instrumentales du rachat.

Or, continue Cano :

Il faut considérer avec grande attention que tout ce qui a trait aux sacrements de la L. N., se trouve identiquement affirmé dans les Saintes Lettres du Sang du Christ. (I. Io. 1.) : « Le sang de Jésus-Christ nous purifia de tout péché. » (Apoc. I.) « Il nous a lavés de nos péchés dans son sang » et 12 : « Ils ont été victorieux à cause du Sang de l'Agneau » et Rom. 3 : « Dieu a destiné le Christ-Jésus à être, par son propre sang, principe de propitiation ». C'est donc dans le même sens qu'on pourra dire des sacrements qu'ils lavent et purifient, qu'ils sont causes de notre victoire et de la rémission de nos péchés ; exactement comme on dit que le sang du Christ lave, purifie, remet les péchés.

Enfin, il faut faire cette observation. Le Christ nous a conféré ses mérites et sa justice. Car, comme dit l'Apôtre, I Cor. 1, il est devenu notre justice, notre sanctification, notre rédemption. Mais sa justice et le prix de son sang, c'est surtout par les sacrements qu'il nous les communique. En effet, la vertu et la valeur du Sang du Christ sont appliquées par la réception des sacrements, alors que si le Christ l'avait voulu, elles eussent pu être communiquées et appliquées sans l'entremise de quelque sacrement que ce fût. Dans ces textes, qu'on ne pourra nier sans la dernière impudence, la foi saine et catholique enseigne deux choses. La première, que Dieu par l'humanité du Christ a racheté le genre humain, a remis les péchés, conféré la grâce et la gloire ou encore que l'humanité du Christ a été l'instrument par quoi Dieu a opéré ces merveilles sur notre terre... L'autre, que les sacrements de la Loi nouvelle sont les

instruments du Christ pour accomplir cette rédemption, cette grâce, cette gloire. Il serait donc erroné d'affirmer que le Sang du Christ, sa passion, son humanité ne sont pas vraiment causes de notre justification et de notre grâce (car ce serait affirmer — ce qui est hérétique — que le Christ-Homme n'a pas été la cause par laquelle s'est effectuée la rédemption des hommes). De même, serait-ce une erreur manifeste de nier que les sacrements sont causes efficientes instrumentales de notre salut, de la grâce et de la justice, en parlant de cause morale. Ce serait la même chose que de nier que ceux-là qui reçoivent les sacrements du Christ ne perçoivent pas la rémission de leur péché par la vertu du Christ dont le prix est communiqué aux sacrements à recevoir. Or, ceci ne peut être nié sans tomber dans une grande erreur. Si j'étais prisonnier chez les Turcs, celui qui donnerait l'argent de la rançon, à savoir le prix, la main qui verserait la somme, la monnaie elle-même, tous ces instruments de rachat : autant de causes de rachat, non naturelles, évidemment, mais morales. Personne d'esprit sain ne le contestera.

Mais afin que vous ne pensiez pas à des inventions personnelles, rapportez-vous, c'est aisé, à cet enseignement, chez saint Thomas.

Et Melchior Cano de conclure :

Après cet exposé, on saisit facilement, ce me semble, combien sont loin de la vérité, ceux qui disent que les sacrements font des qualités infuses. Trompés par l'ambiguité du mot, ils sont passés de la cause morale à la cause naturelle ou quasi naturelle. Ceux-là aussi qui disent que les Sacrements sont des causes accidentelles, ou dispositives, ou des signes certains : s'ils exposaient de la même manière que le sang du Christ est cause de notre justification, ils seraient dignes d'un rire catonien.

Quant à nous, pénétrés de la gravité et de la dignité de la théologie, avec le Concile de Florence, nous proclamons que nos sacrements contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement. Ils contiennent (dirai-je) non comme la cause naturelle contient son effet, mais comme la cause morale. On dit d'une bourse qu'elle contient le rachat d'un captif, parce qu'elle contient de l'argent. Ainsi, des sacrements qui contiennent le sang du Christ, dit-on qu'ils contiennent la grâce et la rémission des péchés. La bourse en livrant l'argent procure le rachat ; ainsi le sacrement confère la grâce en appliquant le prix du sang : voilà la vertu des sacrements qui a tant tourmenté l'esprit de beaucoup. La vertu du rachat est dans la bourse où est conservé le prix du rachat. La vertu des sacrements, c'est le sang du Christ qui est appliqué dans les sacrements[60].

18. *CRITIQUE DE CES DEUX EXPOSES.*

Claires ou non, les explications de CANO et de FRANZELIN manquent de rigueur. Nous voyons bien comment

60. M. CANO. *Op. cit.* pp. 441-443.

la bourse contient réellement l'argent de la rançon ; nous ne voyons pas comment aussi réellement « les sacrements contiennent le sang du Christ », « parce qu'ils appliquent le prix du sang ». Certes, nous admettons bien que le Christ ait mérité que les sacrements institués par lui confèrent la grâce. Mais nous ne voyons pas pour autant que ce mérite du Sauveur, immanent à son âme, confère aux rites sacramentaires, une dignité ou valeur intrinsèques.

Cependant, de toute évidence, cette théorie ne se situe plus au simple plan du signe ou de la pure condition ; le denier de plomb est ici dépassé, il y a une sorte d'identification morale entre le symbole et la personne qui l'a institué, et avec qui s'identifient moralement ses ministres. Ce serait donc faire œuvre de polémique et non de théologie spéculative, toute à la recherche de la vérité, que de refuser aux sacrements la causalité morale parce que les termes où ses partisans essayent de l'exposer abondent en gaucheries d'expression et en impropriétés de termes qui, prises à la lettre, proposent, à n'en pas douter, une interprétation de la doctrine chrétienne tout à fait irrecevable. En effet, si on définit la cause morale comme l'a fait Billot, en s'appuyant sur la définition que préconisent de Lugo et Franzelin : « une cause qui meut l'agent physique à vouloir œuvrer[61] »,

---

61. BILLOT, *De Ecclesiæ Sacramentis*, t. I, edit. 7me p. 57 et pp. 74-75. DE LUGO, *de Sacr. Disp.* 4, *Sect.* 4, *n.* 33 : « *Causa moralis est, quæ movet agens physicum ad volendum operari. Sacramenta autem posita movent procul dubio, Deum ut velit producere gratiam.* » Franzelin s'exprime de manière semblable : « La cause morale proprement dite diffère de la pure condition sans laquelle un effet ne serait pas posé, en ce que la cause morale possède une certaine vertu, dignité ou excellence qui, bien qu'elle n'influe pas physiquement et ne coopère pas à l'être, « esse », lui-même de l'effet, est cependant pour la cause qui produit physiquement l'effet, la raison pour laquelle ou à cause de quoi elle produit l'effet ». *De Sac. in genere*, p. 110.

Mgr Bartman voudrait caricaturer la théorie qu'il ne l'exposerait pas autrement : « Les sacrements ne produisent pas en eux-mêmes la grâce mais, en raison de leur qualité d'institutions et d'actions divino-humaines du Christ, ils possèdent une telle dignité et une telle sainteté intérieure que Dieu, lorsqu'il voit que le ministre confère en son nom et par son ordre un sacrement, y joint infailliblement la grâce spirituelle. » Ce théo-

il est entendu que les sacrements ne peuvent causer la grâce suivant ce mode d'activité. Car nous savons que Dieu n'a pas besoin de raison d'agir. « Dieu ne veut pas ceci parce qu'il veut cela ; mais ceci pour cela »[62]. Dieu ne veut pas les fleurs parce qu'il veut les fruits ; mais il veut les fleurs ordonnées aux fruits, il les veut pour les fruits.

A merveille. Mais, une intuition peut être exacte en son fond confus, en dépit des erreurs qui se glissent dans l'explication où elle tente de se traduire. Il est, du reste, de stricte justice d'observer que Cano rejette ce recours à la cause motive[62Bis], parce qu'elle n'est pas un instrument au moyen duquel l'effet est produit. « Or, le baptême est un instrument par lequel Dieu lave l'âme. De même, le sacrement d'Eucharistie est l'aliment de l'âme. Elle n'est donc pas seulement cause motive. Il serait en effet ridicule de déduire que l'aliment est cause de croissance en raison de la vérité de cette proposition causale : j'augmente parce que j'ai mangé. La particule causale implique l'idée de cause. Mais il faut rechercher quel genre de cause engagent les phénomènes que l'on étudie, finale, efficiente, formelle ou matérielle. Car, à ces quatre genres de causes toutes se ramènent[63] ».

Quoi qu'il en soit, après mûre réflexion, et contrairement à notre premier jugement, nous ne voyons pas à quel titre on pourrait, *a priori*, dénier aux sacrements chrétiens, eu égard à la grâce, une causalité analogue à celle du mérite et cela, comme on le revendique, en raison de leur Auteur : notre divin Rédempteur. Si, comme nous l'avons ailleurs longuement développé[63Bis], le mode propre à la causalité méritoire se ramène au mode de

---

logien, d'ailleurs, conclut son exposé rapide des théories en présence par ces mots : « Aucune théorie ne satisfait complètement notre besoin d'explication ». *Précis de Théologie Dogmatique*, t. II, 250-251.

62. I. XIX. 5.

62Bis. M. Cano. *Op. cit.* p. 441.

63. *Id. Ibid.*

63Bis. *Cf.* notre étude : *Causalité Méritoire de l'Humanité du Christ.* Rev. Thom. Avril 1938. pp. 256-298.

la cause efficiente dispositive, parce que dans l'ordination divine, c'est l'activité méritoire qui dispose le bénéficiaire à recevoir en justice la récompense proportionnée ; si la prière exerce une causalité identique, sauf cette différence qu'elle engage seulement une ordination divine de miséricorde et ne suppose pas de connaturalité entre l'activité humaine et le don octroyé par Dieu, il est manifeste que nous ne pouvons, en principe, déclarer impossible une ordination divine où la collation des sacrements figurerait par réduction comme la cause efficiente dispositive de la grâce qui sanctifie. Cette causalité dispositive aurait sa raison dans la liaison des rites au Christ, leur Auteur, dont ils ne font que prolonger visiblement, en l'appliquant aux individus, suivant les diverses circonstances de la vie, l'œuvre de salut universel.

Comme le chant, l'encens et les cérémonies extérieures n'ont valeur religieuse que dans l'usage humain et religieux qui en est fait, ainsi le sacrement n'exerce sa causalité que dans l'usage religieux des hommes qui les administrent. Ceux-ci ne sont en effet, que des serviteurs, les délégués du Christ, ses mandataires et ses représentants. C'est, donc, le Christ, en personne, qui agit moralement en eux et par eux par le commandement infailliblement efficace en vertu duquel les sacrements opèrent leur effet.

19. *INSUFFISANCE THEOLOGIQUE DE L'EXPLICATION.*

Quoi qu'on en puisse dire, une telle explication, parfaitement cohérente en soi, ne sera jamais atteinte par la double accusation complémentaire de poser en Dieu une passivité et de doter les sacrements d'une causalité qui s'exercerait sur Dieu. Cependant, la cohérence d'une théorie ne lui assure aucune garantie de vérité ; en théologie, moins qu'ailleurs. La soumission à la donnée de foi exige plus qu'une interprétation qui en sauve la portée minima, elle requiert qu'on rende compte de la

vigueur, comme des nuances, des expressions ecclésiastiques ou scriptuaires où cette donnée s'est comme « cristallisée ». Et c'est la raison pour laquelle, après tant d'autres théologiens, nous nous refusons à expliquer la causalité des sacrements chrétiens par la pure causalité morale. Nous souscrivons pleinement à cette remarque de Maurice DE LA TAILLE : « C'est tard en théologie, que s'est introduite l'opinion suivant laquelle par la collation des sacrements on proposerait à Dieu quelque chose d'assez digne pour nous concilier sa grâce. C'est là le processus du Sacrifice qui est *offert* à Dieu, ce n'est pas le processus du sacrement qui est *conféré* aux hommes. Dans les sacrements, en effet, ce n'est pas une œuvre du Christ qui pose devant Dieu mais une force qui est apportée aux hommes : la puissance du Christ. C'est aux hommes, non à Dieu que s'adresse la signification du sacrement. Cette locution pragmatique, cette parole visible, comme dit saint Augustin, procède de Dieu et est perçue par l'homme[64] ».

C'est un fait. Les termes conciliaires où se trouve exprimée l'activité sacramentaire de la Loi nouvelle : « les sacrements contiennent la grâce qu'ils signifient[64Bis] » ; « ils confèrent la grâce[64Ter] » ; « le sacrement du baptême est la cause instrumentale de la justification[65] », sont loin d'être interprétés d'une manière directe, « obvie », dans la perspective de la causalité morale. L'explication est tellement détournée qu'elle ne pourrait s'imposer au théologien que dans l'hypothèse où toute autre interprétation plus naïve, plus littérale, serait impossible. Mais que dire des fortes paroles du Sauveur en personne : « *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest introire in*

---

64. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei,* note 1, p. 582.

64[Bis]. TRIDENT. Sess. VII. *Decret. de Sacramentis,* can. 6.

64[Ter]. *Ibid.,* et can. 8.

65. TRIDENT. Sess. VI, *Decret. de justificatione,* cap. 7.

regnum Dei[65Bis] », auxquelles font écho les déclarations de saint Paul : « Il nous a sauvés par le bain de la régénération et du renouvellement du Saint-Esprit »[66] ; le Christ a « sanctifié et purifié » l'Eglise « par le bain de l'eau, dans la parole de vie »[66Bis] ? Que dire encore des paroles mêmes qui constituent la forme des sacrements ? Comment y voir une simple imploration et non un commandement et un commandement tellement sûr de lui qu'il se formule parfois à l'indicatif comme pour signifier sans ambages qu'est fait ce qui est dit, à l'instant même où c'est dit : « je te baptise », « ceci est mon corps », « je t'absous » ? Sans doute, certaines formes sacramentaires revêtent un aspect déprécatoire, mais cet aspect ne peut faire illusion : expression d'une profonde déférence à Dieu, parce que c'est Dieu seul qui donne l'efficacité aux sacrements, elles traduisent la même puissance, le même commandement par rapport à l'effet qui s'ensuit au moment même.

Enfin, s'il est sûr — et les partisans de la causalité morale, Cano en particulier, ont raison de le rappeler — que les sacrements ne sont pas cause naturelle de la grâce, qu'ils n'opèrent qu'en dépendance des mérites du Christ, qu'ils doivent toute leur valeur et toute leur efficace à sa libre volonté et à l'institution qu'il en a faite, c'est rester fort en deça de la vérité que de voir en eux, et des actions morales du Sauveur, rien de plus.

Que Jésus-Christ agisse moralement, par son commandement, dans le baptême que j'administre aujourd'hui, par le geste de mes mains et la parole qui sort de mes lèvres, je le veux. Au plan des réalités extérieures et sensibles, à ne juger des choses qu'au plan humain, le Christ n'agit certes pas autrement. Mais qu'il agisse exclusivement de la sorte, nul ne pourra le penser s'il

---

65Bis. IOAN. 3^{5}.

66. *Tit.* 3^{5}.

66Bis. *Eph.* 5^{26}.

croit et réfléchit à la Personne divine de Celui qui m'a commandé. En effet, cette grâce que le sacrement confère, cette ablution de l'âme qu'effectue le rit baptismal, c'est le Christ-Dieu qui l'opère. Le baptême, dans la réalité profonde et mystérieuse dont l'eau et la parole sont le symbole : c'est sa propre action à lui. « *Christus baptizavit*[67] ». De même en chacun des autres sacrements. C'est donc uniquement à l'humanité du Sauveur que l'action sacramentelle pourra être attribuée d'une attribution purement morale et encore à condition que cette humanité, unie hypostatiquement à la Divinité, ne participe pas d'une manière instrumentale effective aux opérations salutaires du Dieu-Homme, à condition, par conséquent, de s'arrêter uniquement à l'aspect méritoire de l'œuvre rédemptrice. Nous avons pris sur ce point doctrinal, une position trop franche et, croyons-nous, trop fortement motivée pour qu'il soit besoin d'y revenir[67Bis].

Qu'il suffise présentement de noter combien la comparaison que l'on institue entre le Christ et l'action sacramentelle, d'une part, et le supérieur qui commande et l'action de son subordonné, d'autre part, s'avère déficiente voire même fallacieuse, parce qu'inversée. Tandis, en effet, que l'action du serviteur lui est ontologiquement imputable parce qu'elle émane proprement de lui et ne ressortit au maître que moralement, l'action sacramentaire est ontologiquement et proprement attribuable au Christ-Dieu, car Dieu seul est cause propre de la sanctification. Elle n'est attribuable qu'instrumentalement au ministre et au rite. Dans la perspective de la pure causalité morale, l'activité sacramentaire relèverait ontologiquement, immédiatement et proprement, du ministre ; du Christ, moralement et médiatement. Mais, aux yeux de Franzelin, si le sacrement ne coopère

---

67. S. August., *In Joan*, tract. 5, 18 ; *vid. etiam* S. Ambr., *de Spiritu Sancto, Prol.* 18 ; S. Joan. Chrys. *In Matt. hom.* 50, 3.

67Bis. *Rev. thom.*, 1938, p. 256, sq.

pas à l' « être » de la grâce, expression sensible de la vertu divine qui produit physiquement cet effet, il est la raison pour laquelle ou à cause de quoi, elle produit l'effet[68] », et cela en dépendance du mérite du Christ.

L'homme qui obéit est bien cause instrumentale de celui qui commande tandis qu'il exécute les ordres de ce dernier. Cependant, pour qu'il y ait instrumentalité, il est nécessaire qu'il y ait élévation de l'action du subordonné à la puissance opérative du Chef[69]. Celle-ci, humainement, s'exerce exclusivement suivant la spécification de l'acte, par mode d'objet. Ainsi le commandement humain n'engage-t-il d'instrumentalité qu'à ce plan. Le serviteur, en service commandé, ne reçoit de son maître aucun surcroît de force physique ou d'adresse. Son action sera pourtant objectivement l'action du Maître, dans la mesure où il se sera borné à exécuter le plan conçu et ordonné par le « commandant ». Des nuances correctives indéfinies s'imposent d'elles-mêmes. Car il n'est pas rare que les hommes commandent aux autres ce qu'ils ne sauraient faire personnellement : l'instrumentalité porte alors simplement sur la fin à atteindre dans la conception plus ou moins distincte qu'ils s'en font. Le reste relève d'une causalité principale qui veut bien se mettre au service d'autrui. Ainsi du propriétaire fraichement renté qui demande à l'ébéniste de lui faire des meubles de salon « dernier genre et dernier confort », quelque chose qui « ne soit pas commun ».

Au fond il n'y a qu'un domaine où le commandement humain exerce une instrumentalité absolue ; où, par conséquent, toute l'efficacité de l'action émanant de l'obéissant vient de celui qui commande : ce domaine est celui de l'ordre juridique. En droit, il n'est pas rare que l'on parle d'instrument[70]. Au vrai, en ce domaine,

68. *Op. cit.* p. 110.

69. *Rev. thom.*, 1934, p.

70. LITTRÉ, au mot « instrument ».

l'instrumentalité a l'extension qu'on veut bien lui donner, puisque les institutions juridiques comme telles sont l'œuvre de l'homme. Un tiers ayant reçu procuration peut passer des actes qui revêtiront la valeur que leur eût donnée la signature personnelle du mandant. Mais, précisément, cette coextension du commandement aux effets juridiques d'institution humaine, limite singulièrement sa puissance. C'est ce qu'on devra se rappeler lorsqu'on examinera la *théorie de la causalité intentionnelle* qui au jugement de BILLOT fournit l'explication la plus satisfaisante de l'activité des sacrements chrétiens. En effet, malgré les apparences, dans l'ordre juridique, comme en tout autre ordre, le commandement humain est impuissant à élever subjectivement « *quoad exercitium* » le subordonné en service commandé. L'action du serviteur demeure psychologiquement et ontologiquement un acte personnel, inaliénable. Le commandement qui lé motive ne l'élève pas en *efficience absolue*, mais seulement en *efficience déterminée*. Ainsi des actes d'un légat, fût-il plénipotentiaire. Leur efficace, celle-là même du Chef mandant, ne vient pas d'une participation subjective, ontologique, à la puissance du mandant, mais bien d'une participation exclusivement juridique, d'ordre strictement objectif et de plus conventionnel. Il est convenu qu'on regardera, en telles ou telles conditions, la signature ou la parole de A comme la signature ou la parole de B. L'efficacité dans le domaine du droit sera identique. En ce domaine, le ministre fera exactement ce qu'eût fait en personne le Souverain.

Nous retrouvons ainsi le schéma de l'identification morale de l'action du ministre avec l'action du Prince. Or, précisément, en son opposition à la théorie de la causalité morale comme dans le développement de sa propre explication, Billot en arrive à un tel approfondissement de la métaphysique du droit et du devoir qu'il nous obligera, à travers les refus que suscitera sa position

personnelle, à reconnaître dans la causalité sacramentaire quelque chose de ce qu'avaient entrevu les meilleurs théologiens, partisans de la causalité morale.

« Il arrive parfois, écrit BILLOT, que l'ordination de l'intellect pratique porte sur l'immutation physique d'une réalité extérieure : alors l'intelligence meut immédiatement les puissances exécutives et celles-ci à leur tour usent d'instruments physiques dans leur action extérieure, comme on peut le voir dans toutes les œuvres d'art. Parfois, au contraire, l'ordination de la raison est relative à un domaine que les modernes appellent « moral », telles sont les obligations, les juridictions, les titres, les dignités, les députations à certaines charges et autres choses semblables. Là tout s'accomplit sans aucune immutation physique de la réalité sur laquelle porte l'ordination. L'entité de ces choses consistent dans l'intention même de l'intelligence de celui qui commande en tant qu'elle s'est fixée, pour ainsi dire, sur un sujet et qu'elle persévère en lui jusqu'à révocation »[70Bis].

Que penser de ces affirmations ?

Certes, ici et là il y a commandement, mais ici et là le commandement n'agit pas de la même manière.

Dans le premier cas, le commandement est immanent à l'agent immédiat de l'action commandée ; l'artisan est à la fois cause libre et cause physique de son œuvre d'art.

Dans le deuxième cas, nous retrouvons la causalité du commandement à l'égard de l'obéissant que nous avons analysée antérieurement. Avec une nuance, pourtant. Il s'agit de l'aspect, cher à Billot, du droit et du devoir. Il est clair, en effet, que les relations de maître et de serviteur engagent dans l'exercice respectif du commandement et de l'exécution un droit et un devoir corrélatifs. D'un côté comme de l'autre, il s'agit d'une entité réelle, d'une relation de justice de deux volontés libres. Cette relation dans les sociétés évoluées est fon-

---

70Bis. BILLOT, *de Sacramentis*. p. 63.

dée sur une convention, comme le droit et le devoir du père et du fils sont fondés sur la procréation. En effet, en dehors des droits et des devoirs fondés en nature, droits et devoirs relèvent d'une libre convention ou tout au moins d'une libre ordination qui peut n'être pas naturelle. Le serviteur n'a de devoir comme tel à l'égard de son maître que pour autant qu'il demeure à son service et que son service exige, de par la convention qui le gagea, tel ou tel office. La loi impose des devoirs aux citoyens d'une nation dans la mesure, bien entendu, où elle est un loi, c'est-à-dire tend objectivement au bien commun, détermine par conséquent le droit naturel à l'être social qu'est l'homme.

S'il y a eu contrat ou convention mutuels, la relation est réelle des deux côtés ; par conséquent, il y a des droits et des devoirs des deux côtés et ceux-ci résident dans les deux sujets en présence. S'il n'y a eu ordination que d'un côté, c'est du côté seul où de ce fait il y eut immutation qu'est réelle la relation qu'est le droit. La philosophie générale des relations établit, en effet, qu'il n'y a réalité relative que du côté où il y a immutation. On connaît l'exemple de la relation de création qui n'est réelle que du côté de la créature et qui est ontologiquement postérieure à l'action créatrice, je veux dire, à l'existence de la créature[71].

Prenons l'exemple évoqué par Billot. « Le juge prononce une sentence. En vertu de celle-ci, « est fait le droit suivant lequel tel accusé déclaré coupable devra être puni, tel accusé déclaré innocent devra être remis en liberté »[72]. Dans les deux cas, il s'agit de détermination légale. Dans les deux cas, cependant, il me semble qu'il faille noter quelque chose de distinct. Le coupable, en effet, même après condamnation, a le droit de se soustraire à la peine qui lui est légalement ou forensiquement

71. I, 45, 3, 3 m.

72. Billot, *de Sacramentis*, p. 64.

infligée ; il a le droit, s'il n'est pas prisonnier sur parole, de recouvrer la liberté. La sentence n'introduit donc pas en lui le devoir de la peine. C'est la société qui a vis-à-vis de lui le droit d'exiger la peine prononcée et les exécuteurs de la justice punitive qui ont par rapport à la société, le devoir de passer aux actes. L'innocent, au contraire, disons plutôt, l'acquitté, bien que coupable au for interne, a le droit strict, au plan de la justice légale, à la liberté, la société le devoir de l'élargir : la sentence judiciaire a fait ce droit et ce devoir. Le coupable peut expier son délit autrement qu'en se soumettant à la justice légale qui lui inflige une sanction. La justice légale punitive, elle, peut atteindre et doit atteindre, sauf grâce, le coupable à la condition que la culpabilité soit forensiquement établie.

Cette distinction était à relever, je crois. Mais elle est accidentelle au fond de notre débat. Elle marque seulement combien ces sortes d'exemples sont délicats à manier et combien leur analyse demande réflexion. Ce qui est essentiel à notre recherche, c'est l'élément commun. Je veux parler du fondement réel des relations que sont les droits et les devoirs en cause dans les deux cas. Sans nul doute, ici et là, droits et devoirs trouvent leur fondement réel dans la déclaration judiciaire, là est action réelle et réelle immutation. En face, la relation du droit et du devoir n'est que de raison ; il n'y a pas d'immutation réelle, ni de passion proprement dite. Il en va de même partout où l'ordination, loi, sentence judiciaire, testament, est unilatérale c'est-à-dire là où il n'y a pas convention mutuelle ou contrat.

Une fois acquises ces notions métaphysiques du droit et du devoir, il n'est plus que de les appliquer aux titres exigitifs qui, au dire de Billot, sont introduits par les sacrements en ceux qui les reçoivent en vérité, c'est-à-dire, sans opposer d'obstacle à la grâce ou au sacrement intérieur lui-même, comme dans le cas du sacrement reçu validement mais sans fruit de sainteté. Ces titres

exigitifs me paraissent indéniables ainsi que leur introduction en vertu des sacrements. Ceux-ci, en effet, instituent une relation d'ordre de droit et de justice entre le sujet qui les reçoit suivant les intentions de leur Auteur et de leur Instituteur lui-même, législateur du Nouveau Testament, le Christ-Dieu en personne. La Source de ces titres exigitifs est l'Ordination divine, source de tous les droits. La cause seconde principale en est toute l'œuvre méritoire et satisfactoire de la Sainte Humanité du Christ, son amour créé, ses souffrances et sa mort, tout ce que la Croix et le Sang représentent métaphoriquement. La cause instrumentale, le sacrement lui-même. Celui-ci, en effet, est bien loin d'être une simple condition *sine qua non* du titre en question ; il est sa cause, l'instrument de sa position dans l'âme. Car, précisément, la relation de droit qu'est cette exigence dans le sujet du sacrement a son fondement réel dans la position du rite sacramentel dans la mesure où celle-ci, par le truchement de l'institution divino-humaine du Christ et de l'intention du ministre, est l'exécution réelle dans le monde du plan providentiel du salut chrétien, la réalisation *ad extra*, par conséquent, de l'ordination ou ordre de Dieu, immanent à Dieu et qui est Dieu lui-même[73].

---

73. I. 21, 1, 3m. : « A chacun est dû ce qui est sien. Or, est sien, pour un être, ce qui lui est ordonné ; ainsi, le serviteur appartient au maître et non inversement. Le libre est, en effet, ce qui est cause de soi. Le nom de dû implique donc un certain ordre d'exigence ou de nécessité par rapport à l'être auquel il est ordonné.

« Or, il y a deux ordres à considérer dans le monde :

Le premier rapporte un être créé à un autre être créé. Ainsi les parties sont ordonnées au tout, les accidents aux substances et chaque être de l'univers à sa propre fin.

Le second rapporte l'univers à Dieu.

Il s'ensuit que dans l'action divine, l'idée de dette peut être envisagée de deux manières, suivant qu'un chose est due à Dieu lui-même ou à une créature. Dans les deux cas, Dieu accomplit ce qui est dû.

Il est, en effet, dû à Dieu que s'accomplisse dans le monde, ce que comportent sa Sagesse et sa volonté, ce qui, par là-même, manifeste sa bonté. En ce sens, la justice de Dieu regarde l'accord de Dieu avec Soi-même. Suivant cet accord, Dieu se rend ce qu'il se doit.

D'autre part, il est dû à la créature qu'elle ait ce qui lui est destiné. Ainsi est-il dû à l'homme qu'il ait des mains, qu'il soit servi par les autres

Ce droit, est-il besoin de le rappeler, ne pose aucune passivité de devoir en Dieu. Sa causalité se ramène, par rapport au caractère ou à la grâce à quoi il dit ordre, à la causalité efficiente dispositive. Causalité analogue à celle du mérite qui est une espèce majeure de droit. Un tel droit ne peut exister, à proprement parler, comme la justice elle-même et le mérite, que chez un sujet intelligent et volontaire. Des éléments irraisonnables comme le pain et vin n'ent sont point capables, non plus que de devoir. Ce qui peut être posé en eux en vertu de l'injonction divine promulguée par le dire pratique du sacrement, par la parole impérative du Christ, c'est l'ordre exécutoire à ce que Dieu commande ainsi et effectue. Mais cet ordre exécutoire est-il distinct de la puissance de Dieu qui les convertit et n'utilise en eux que cette ductilité parfaite de toute créature entre les mains de la toute puissance de son Créateur ?

Quoi qu'il en soit pour l'Eucharistie où le sacrement existe hors du sujet récepteur, nous pensons que les sacrements chrétiens introduisent en fait dans les hommes qui les reçoivent une exigence ou des exigences précises à ce à quoi ils ont ordination de par Dieu. Ces relations relèvent de l'ordre de la justice, de la justice évidemment dont il peut être question lorsqu'il s'agit des rapports de Dieu et de sa créature. On peut appeler cet ordre : ordre moral. En ce sens on pourra justement parler de causalité morale des sacrements. Je songe tout particulièrement, ici, à cet effet du sacrement de baptême qui est la remise totale des peines dues aux péchés personnels : il me paraît difficile d'expliquer pareille remise

---

animaux. A ce plan, Dieu opère la justice, lorsqu'il donne à chacun ce qui lui est dû en raison de sa nature et de sa condition. Cependant, cette dette dépend de la première ; car cela seul est dû à chaque être qui lui est destiné, suivant l'ordre de la divine Sagesse. Aussi, bien que Dieu donne de cette manière à chaque chose ce qui lui est dû, n'est-il aucunement débiteur. Dieu n'est, en effet, ordonné à rien d'autre, tandis que tout le reste lui est ordonné. Voilà pourquoi la justice en Dieu est tantôt présentée comme un accord, une harmonie de sa Bonté avec elle-même, tantôt comme une rétribution de mérites. »

par la simple infusion de la grâce sanctifiante ou de quelque autre réalité ontologique que ce soit. Il s'agit bien là d'une exigence de justice, d'une condonation assurée à quoi le sacrement dit et fait ordre de droit. Cependant, nous pensons que les sacrements chrétiens font autre chose, qu'ils introduisent, en plus, la réalité ou les réalités ontologiques, sacrement intérieur ou grâce sanctifiante à quoi ils disent ordination pratique. Nous pensons que l'ordination pratique qu'ils notifient, ils l'effectuent autrement qu'au plan du droit ou de l'exigence morale ; ils l'effectuent pleinement au plan ontologique, pour autant que cette ordination pratique engage une réalisation d'ordre ontologique. Ainsi la remise de toute dette dans le baptême est-elle quelque chose de plus qu'une exigence de droit : c'est l'extinction de toute dette, c'est une plénitude de grâce graciante attachée à la grâce sanctifiante telle que la confère le sacrement de la régénération.

Cette efficience des sacrements chrétiens est avant tout leur caractéristique, leur quartier de noblesse, ce qui les assimile passagèrement, bien qu'analogiquement, à la Royauté sacerdotale du Christ-Dieu, à laquelle ils participent instrumentalement.

Nous croyons pouvoir le démontrer.

Cependant, avant d'invoquer l'autorité patristique en faveur de la causalité instrumentale perfective, dite physique, nous gagnerons à examiner attentivement la théorie de la causalité intentionnelle.

Chapitre Premier

Que et comment les Sacrements Chrétiens confèrent la Grace

Article troisième :

UN DEUXIEME ESSAI D'EXPLICATION : LE SYSTEME DE LA CAUSALITE INTENTIONNELLE

20. *IMPORTANCE DE CETTE THEORIE.*

On sait que la théorie de la causalité intentionnelle reste attachée au théologien de grande classe que fut le Cardinal Billot, comme à son auteur. Elle constitue une de ses positions originales, voire la plus originale ; elle demeure l'opinion de prédilection de ses nombreux et fervents disciples. Ainsi, examiner la pensée de ce puissant spéculatif ne sera pas seulement étudier rétrospectivement un courant théologique qui a fortement marqué l'histoire de la doctrine sacramentaire ; ce sera également considérer avec la plus grande attention une explication doctrinale toujours en faveur ici et là et qui a pour soi le prestige d'une présentation d'une rare vigueur.

Comme il arrive chaque fois qu'on aborde l'œuvre d'un esprit vigoureux, alors même qu'on doive, pour finir, rejeter la solution par lui préconisée, nous ne pourrons pas ne pas bénéficier, au terme d'une critique sympathique et sereine de la position de Billot, d'un enrichissement personnel. Sa pensée nous aura obligé à un approfondissement authentique de la solution à laquelle nous nous arrêterons et comme à son renouvellement. Cette opinion théologique s'est acquise depuis des lustres droit de cité ; peut-être a-t-elle joui d'une trop tranquille possession ?

Composer et diviser : telle est la loi de l'intelligence. — Aristote et saint Thomas — Poser et opposer : Hegel. Telle est l'histoire de la pensée. Aux intuitions géniales, aux exposés sobres et puissants, succèdent des explica- bientôt encloses en des formules qui tendent à devenir inexactes à force de se durcir, de se simplifier ou de s'amplifier au gré d'interprètes moins lucides. La patine du temps peut concourir à l'esthétique d'une œuvre d'art, elle corrode souvent le dynamisme originel d'une

pensée en égalisant ses traits essentiels et ses contours circonstanciels. L'opposition peut, alors, jouer le rôle bienfaisant de réactif ; tôt ou tard, elle exerce ce bienfait.

21. *EXPOSE DE BILLOT. PREMIERE THESE.*

Or donc, Billot, en son exposé du mode suivant lequel les sacrements de la Loi Nouvelle causent la grâce, part de cet axiôme théologique : « les sacrements causent ce qu'ils signifient ». Mais, tous les sacrements signifient un effet distinct de la grâce ; cet effet lui est préalable et c'est de lui que dépend la collation de la grâce sacramentelle. Donc tous nos sacrements ont un effet immédiat distinct de la grâce ; cet effet précède, prépare et conditionne la grâce sacramentelle »[74].

Afin d'être absolument fidèle à la pensée de l'auteur, nous traduirons littéralement son texte.

La majeure est hors de toute controverse. La mineure, en laquelle réside toute la difficulté, devra ressortir de l'examen de chacun des sept sacrements.

On commencera par l'Eucharistie, qui est le sacrement des sacrements. Là, sans doute, le sacrement externe et visible (sacramentum tantum) qui se compose des espèces de pain et de vin, en tant qu'elles sont informées par les paroles de la consécration, ne signifient immédiatement que le corps et le sang du Christ. Les paroles de la forme sont en effet celles-ci : « Ceci est mon corps ; ceci est la coupe de mon sang. » Elles ne signifient que médiatement et en dépendance de la présence réelle du vrai Corps du Christ, la réfection spirituelle de l'âme, qui est la grâce propre à ce sacrement. Ainsi, outre l'effet de la grâce, est signifié ici l'effet de la transsubstantiation, dont dépend la grâce elle-même qui refait et nourrit les âmes.

Passons maintenant aux sacrements qui impriment un caractère. C'est à peine s'il est besoin de parler de l'Ordre, tant il est évident que rien d'autre n'est signifié immédiatement que la collation d'un pouvoir sacré, à savoir la députation aux fonctions du sacerdoce. C'est ce que signifient les paroles de la forme, c'est ce que signifie le rite de l'imposition des mains, c'est ce qu'inculquent toutes les cérémonies déclaratives.

Il en est de même de la Confirmation qui ne signifie pas la grâce sinon en signifiant d'abord la députation du chrétien à la milice du Christ et à la confession officielle et généreuse de la foi.

---

74. BILLOT. *de Eccles. Sacram.* edit, 7a, p. 106.

Mais, peut-être, le cas du baptême apparaîtra-t-il plus difficile. Ici, le rite d'ablution d'eau avec les paroles : « Je te baptise... » ne semble-t-il pas signifier, en dehors de tout effet intermédiaire, l'ablution intérieure qu'effectue formellement la grâce baptismale ? En aucune manière, car il ne faut pas confondre la chose immédiatement signifiée avec celle qui est visée principalement. Il faut plutôt considérer que le mode de signification est déterminé par les paroles de la forme dont l'exposition correcte est la suivante : « je te baptise, c'est-à-dire, je t'administre le sacrement de l'ablution ». Saint Thomas parle équivalemment de la forme de l'absolution. Or, c'est la même chose d'administrer le sacrement d'ablution et de conférer le signe sacramentel qui l'exige. Et que cette exposition ou interprétation de la forme soit légitime, c'est ce qui apparaît nettement de ce que la foi enseigne des effets du sacrement. Le sacrement peut, en effet, être à la fois valide et informe, c'est-à-dire dépourvu de l'effet de la justification, en raison d'un obstacle existant dans le sujet récepteur. D'autre part, chaque fois qu'il est valide, il est nécessaire qu'il effectue vraiment ce qu'il signifie. Or, ceci serait impossible, si ce qui est immédiatement signifié par les paroles de la forme, « je te baptise », « je te lave » était l'ablution intérieure en tant qu'actuellement effectuée. Donc, *subjecta materia,* la vie concrète nous contraint d'entendre ces paroles baptismales, de l'ablution intérieure, prise non en soi, absolument, mais dans la disposition qui de soi l'exige : je veux parler de la collation d'une consécration ou caractère exigeant (à moins que chez le sujet ne s'y oppose un empêchement) la purification de l'âme par la grâce baptismale.

Or, aux trois sacrements que nous venons d'examiner, le mariage est très apparenté (*affine*). Ici, le sacrement extérieur, à savoir le contrat, signifie immédiatement le lien sacré par lequel l'homme et la femme s'obligent mutuellement ; médiatement, seulement, la grâce, en tant que cette dernière est exigée par un tel lien qui représente l'union du Christ et de l'Eglise. Le lien conjugal répond, donc, au caractère et constitue le sacrement intérieur « *res et sacramentum* ».

Restent la Pénitence et l'Extrême-Onction.

Elle ne font pas exception.

En effet, considérons, d'abord, la pénitence. Elle a été instituée par mode de jugement, comme tout le monde en convient. Or, dans les jugements forensiques la sentence d'absolution ne signifie jamais immédiatement son exécution. Soit un homme qui se voit par sentence judiciaire absout de la peine de prison, cette sentence ne regarde pas d'une manière immédiate la libération du détenu ; elle *signifie* et *fait* le droit d'où découlera cette dette, ce dû que soit libéré le détenu et par là elle pose dans l'incarcéré un titre à sa libération. Ainsi, de même qu'au for humain la sentence absolutoire s'expose correctement de cette manière : « je rends et fais le droit en vertu duquel tu dois être délivré de prison », de même, proportion gardée, la sentence absolutoire au for de la conscience. Ici, donc, le sacrement intérieur (*res et sacramentum*) est le droit fait autour du pénitent et qui pose en lui un titre certain à la grâce par laquelle les péchés sont formellement remis.

« Enfin, en ce qui concerne l'Extrême-Onction, il faut observer que sa forme est essentiellement optative, parce que par ce sacrement le malade est destitué de ses forces et ne pouvant plus s'occuper de soi est, pour

finir, consigné sous la miséricorde de Dieu, pour que soit réalisé en lui tout ce qui demeure nécessaire dans un tel danger. Or, encore un coup, un souhait ne signifie jamais immédiatement la collation d'un secours, d'un allègement ; mais, s'il est efficace en vertu de l'œuvre effectuée « *ex opere operato* », il signifie pratiquement quelque chose autour de celui auquel il s'adresse ; il n'est rien d'autre en définitive, que la remise de ce dernier entre les mains de Celui dont on attend l'indulgence par l'octroi au malade, d'un titre certain à la collation de la miséricorde souhaitée. C'est pourquoi dans l'Extrême-Onction, le sacrement intérieur est une certaine consignation du malade entre les mains de la miséricorde de Dieu, à tel effet qu'est dû à ce dernier de recevoir, sauf obstacle de sa part, une grâce de soulagement.

Il est donc tout à fait certain que tout sacrement valide, dès là qu'il est valide, a un effet spécial, lequel en tant qu'il se distingue de la grâce propre à chaque sacrement (*apprime*), en est le titre exigitif, et la précède dans l'ordre de la nature. Il reste à montrer comment avec ce principe s'accorde un des points principaux de la doctrine sacramentaire.

OU L'ON MONTRE QUE LE SACREMENT INTERIEUR EST ASSIGNE A BON DROIT COMME LA RAISON DE LA REVIVISCENCE. — C'est avec justesse, dirai-je, que cet effet intermédiaire qui ne peut être empêché par aucun obstacle, mais qui se trouve toujours présent dès lors que le sacrement a été conféré validement, est assigné comme la raison de la reviviscence dans les circonstances où la théologie la reconnaît. En effet, c'est un trait commun à toutes les causes naturelles, à la manière desquelles opèrent les sacrements, que lorsqu'elles sont empêchées de sortir leur ultime effet par suite d'un obstacle qui existe ou qui survient, elles le sortent aussitôt que l'obstacle est levé, chaque fois du moins que la cause efficiente a laissé dans le sujet une disposition ou inclination suffisante à la forme. C'est là qu'il faut chercher la racine de la reviviscence et nulle part ailleurs. Les sacrements sont des causes efficientes ; or, la cause efficiente n'agit ni avant d'exister, ni lorsqu'elle n'existe plus. Il est donc, nécessaire dans le cas où le sacrement a été reçu dans de mauvaises dispositions morales (c'est-à-dire avec fiction), ou bien que la grâce ne découle jamais, ou bien, si elle est donnée lorsque la fiction disparaît, que cela vienne de ce que le sacrement a influé un effet de soi exigitif de la grâce et qui persiste encore. A l'appui : SAINT THOMAS. IV. *Sent.* D. 4 Q. 3, a. 2, q. 3, sol. 3. et III *P.Q.* 69, a. 10.

Avec cette doctrine générale s'harmonisent les enseignements des théologiens. On comprend pourquoi selon tous les auteurs, l'Eucharistie ne revit pas. Dans l'Eucharistie, en effet, le sacrement intérieur n'est pas quelque chose qui demeure dans l'âme, mais c'est la présence du corps du Christ sous les espèces consacrées. Par conséquent, ce qui appelle et exige la grâce propre à ce sacrement doit être le corps du Christ lui-même en tant qu'il est appliqué au communiant par mode de nourriture. Les espèces, une fois corrompues, la présence du Christ ayant cessé, rien ne reste dans l'homme qui soit raison de collation de grâce, si, par hypothèse l'homme a communié sans les dispositions requises et puis est demeuré dans cette fiction tant que le sacrement a persévéré en lui. Aucune reviviscence n'est alors possible.

On comprend aussi pourquoi, inversement, le Baptême, la Confir-

mation, l'Ordre, suivant tous les théologiens, peuvent revivre sans aucune limitation et cela non seulement une fois, mais chaque fois qu'un obstacle ayant surgi, il disparaît de quelque manière que ce soit. Dans ces sacrements, en effet, le sacrement intérieur est le caractère qui inhère à l'âme d'une manière indélébile et ne peut en aucune manière disparaître.

On comprend, enfin, pourquoi plusieurs affirment la reviviscence du Mariage et de l'Extrême-Onction, mais avec une certaine restriction, à savoir durant la même union et la même maladie. C'est qu'ici le sacrement intérieur n'est pas perpétuel. L'un des époux étant mort, le lien est dissous ; passée la maladie, a passé le malade sur lequel a été faite la « prière de foi », « *oratio fidei* » dont parle saint Jacques, V. 15. Pour la Pénitence, la chose est trop difficile pour que nous en traitions avant l'étude ex professo de ce sacrement.

Notons pour finir que la médiation de ce que nous nommons le sacrement intérieur ne contredit en rien à l'opération en vertu du rite ou *ex opere operato*. Car, comme les termes l'indiquent, ce sacrement intérieur n'est pas quelque chose d'étranger au sacrement adéquatement pris. Et puis l'opposition exigerait que la médiation se fit *ex opere operantis*, en vertu des actes du sujet, c'est-à-dire fit dépendre l'efficacité sacramentaire du mérite ou de la coopération de l'homme qui reçoit le sacrement[75].

Critique de la théorie de Billot.

Thèse Première

Ces préliminaires posés, Billot entre dans le domaine controversé du mode de causalité propre aux sacrements chrétiens. A ses yeux, en effet, l'exposé qui précède est

« Vérité étayée sur des raisons inébranlables, de telle sorte qu'elle sera assumée comme principe dans l'explication et l'exposition scientifique de la doctrine révélée en matière sacramentaire. Il fait abstraction de la question tant débattue parmi les modernes[76] :

« Les sacrements causent-ils la grâce physiquement ou moralement ? »

Une critique objective de la position de notre auteur demande, donc, suivant un procédé parallèle, l'examen immédiat de ce qui constitue la première étape et la base de sa démonstration.

---

75. *Id. ibid.* p. 106-111.

76. *Id. ibid.* p. 114.

23. *L'IMPORTANCE DU « SACREMENT INTERIEUR »*.

Or, nous ne le cèlerons pas, non seulement nous n'éprouvons aucune difficulté à regarder comme vrai l'ensemble de cet enseignement sur le sacrement intérieur, mais encore, nous pensons que l'importance que lui donne Billot est parfaitement objective. Comment les commentateurs de saint Thomas et les auteurs si nombreux qui ont écrit sur les sacrements depuis l'Aquinate ont-ils pu attacher aussi peu d'attention à ce qui constitue comme le noyau sacramentaire, le sacrement profond et invisible : il ne nous appartient pas d'en disserter ici. Cela ne relève pas de la théologie, mais de son histoire. Ce qui est certain, c'est que saint Thomas a un enseignement explicite sur l'existence et sur le rôle général de cette réalité sacramentelle. Cet enseignement rejoint maintes affirmations des Pères. Il rend compte en même temps de la solution apportée par l'Eglise à bien des différends suscités par la pratique sacramentaire au cours des âges, — que l'on songe aux querelles des rebaptisants et des réordinations. Enfin, il légitime la pratique actuelle, inexplicable autrement, en certains cas, comme en celui qu'allègue Billot, « du mariage contracté dans l'infidélité et qui, lors du baptême des deux conjoints, devient par le fait même sacrement, ainsi que l'enseignent tous les canonistes. »

Cependant, cette acceptation de principe ne nous dispensera pas d'une analyse minutieuse des affirmations et des preuves successives dont est tissu l'exposé de notre auteur.

24. *LA MAJEURE : « LES SACREMENTS CAUSENT CE QU'ILS SIGNIFIENT »*.

Nous laisserons la majeure hors du débat. Car la mineure et la conclusion dans leur matérialité en sont indépendantes. Le souci d'être loyal et de procéder scientifiquement nous oblige, pourtant, à faire observer qu'elle déborde en son expression ce qu'on entend en

extraire. Ce n'est pas pour nous étonner. Il faut toujours se méfier des axiomes et en vérifier le bien fondé. Certes, les Conciles parlent de la « grâce signifiée et conférée par les sacrements ». Ils enseignent encore, l'effet sacramentaire qu'est le caractère. Mais ils n'attribuent pas aux sacrements la fonction de le signifier. Le sacrement intérieur de l'Extrême-Onction et de la Pénitence ne semblent pas avoir été envisagés par eux. Il est vrai qu'il y a les théologiens. Mais ceux-ci, dans leur ensemble, n'enseignent pas que les sacrements chrétiens « causent tout ce qu'ils signifient » ainsi que la majeure de Billot paraît le comporter. N'enseigne-t-on pas aujourd'hui, à la suite de saint Thomas, qu'outre l'effet qu'ils signifient et produisent, les sacrements désignent et symbolisent la Passion du Sauveur et la gloire à venir ?

Nous considérerons donc, indépendamment du raisonnement qui nous la présente et qui comme tel pourrait lui communiquer quelque fragilité, cette affirmation que nous tenons pour véridique : « les sacrements chrétiens signifient et causent comme effet immédiat une réalité spirituelle qui n'est pas la grâce, même sacramentelle, mais qui lui étant ontologiquement préalable, en est le signe et la disposition et d'une certaine manière la cause, en dépendance, précisément du sacrement extérieur. »

L'œuvre de saint Thomas contient ou sous-entend cette thèse générale ; inutile de nous y arrêter. Nous le montrerons dans l'étude de chaque sacrement en particulier.

25. *EXAMEN ANALYTIQUE DE L'AFFIRMATION RELATIVE AU SACREMENT INTERIEUR.*

L'examen successif des sept sacrements nous permettra-t-il d'établir analytiquement cette vérité ? C'est à voir. Si oui, nous vérifierons simultanément l'affirmation générale et la détermination de ce qu'est pour chacun des sacrements cet effet intermédiaire entre le rite exté-

rieur et la grâce sacramentelle ; nous vérifierons encore, *si* et *comment* cet effet immédiat des sacrements se trouve signifié par le sacrement extérieur.

Suivons Billot pas à pas.

a) Cas de l'*Eucharistie*.

C'est *l'Eucharistie* qui se présente à nous la première et nous ne discuterons pas cet ordre. C'est une loi scientifique au sens aristotélicien du mot que d'examiner en premier lieu le cas d'intelligibilité maxima. Quand on veut définir la vie, ce n'est pas dans les vivants inférieurs qu'on va en chercher les éléments constitutifs, là où ils sont parfois si peu sensibles qu'ils restent indécis au point que l'on délimite mal le règne des vivants et des non-vivants.

Or, il est évident qu'aucun sacrement ne manifeste autant l'existence d'un sacrement intérieur, signifié et effectué par le sacrement extérieur. Le pain et le vin, en effet, ne signifieraient et n'effectueraient aucunement la grâce d'une réfection spirituelle sans les paroles sacramentelles qui désignent sous leurs espèces visibles le Corps et le Sang du Sauveur qu'elles évoquent et contiennent vraiment au moment même où s'achève leur signification : « ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Mais le corps et le sang du Christ ne signifieraient pas davantage cette grâce eucharistique sans la médiation du sacrement visible. Le Sacrement intérieur dans l'Eucharistie dépend donc en son être de « signe intelligible »[77] de la matière et de la forme qui constituent le sacrement visible. Il y a plus : pour la raison même qu'il est la source de toute sainteté, la grâce qu'il signifie par l'entremise du sacrement extérieur, c'est aussi par son entremise qu'il la cause[78].

A cet enseignement de saint Thomas d'Aquin, ajou-

---

77. III. LX. 4. 1m ; LXIII. 1, 2m. 2, 4m.
78. III. LXXIII. 1, 2m.

tons que pour notre Docteur dans la Somme théologique, les paroles de la forme eucharistique ne disposent pas simplement le pain et le vin à la transsubstantiation dont elles atteindraient seulement, ainsi que l'enseigne le Commentaire sur les Sentences, le terme *a quo*[79], comme dans un mouvement de point de départ. Elles effectuent vraiment la conversion en atteignant le terme *ad quem*, comme dans un mouvement d'arrivée[80]. Observons, enfin, que saint Thomas dans la Somme n'attribue jamais à l'humanité du Christ présente dans l'Eucharistie ou en dehors du sacrement un rôle purement dispositif relativement à la collation de la grâce eucharistique ou non. Si nous évoquons ici l'enseignement de saint Thomas, c'est parce que Billot prétend ne pas s'écarter du Docteur commun. Nous pourrions, en effet, en appeler sans référence au Maître, à l'analyse du symbolisme efficace et à l'enseignement traditionnel. Nous établirions alors, comme nous le ferons dans le traité de l'Eucharistie, les deux positions suivantes. Les paroles eucharistiques, loin de poser seulement un titre exigitif de la conversion, ainsi que l'affirme Billot, effectuent celle-ci purement et simplement. Le corps et le sang du Sauveur produisent dans l'âme du communiant la grâce de réfection qu'il suggèrent sacramentellement et ils la produisent par l'entremise des espèces sacramentelles.

b) Cas des *Sacrements à caractère.*

Mais, à la suite de notre auteur, passons à l'examen des sacrements à caractère.

D'abord, l'*Ordre*. Billot nous déclare que le cas est tellement clair qu' « il est à peine besoin d'en parler ». A preuve que « rien n'est signifié immédiatement que la collation d'un pouvoir sacré, à savoir la députation aux fonctions du sacerdoce. C'est, nous dit-on, « ce que si-

79. IV. Sent. D.I. Art. 4, 6m.
80. III. LXXVIII.

gnifient les paroles de la forme, c'est ce que signifie le rite de l'imposition des mains, c'est ce qu'inculquent toutes les cérémonies déclaratives »[81].

Le cas est-il à ce point manifeste ? Sans doute, les paroles qui accompagnent la livraison des instruments dans la cérémonie d'ordination au rite latin d'aujourd'hui, expriment-elles le pouvoir sacerdotal dans son acte principal et ne signifient-elles que lui. Mais, on sait le caractère peu ancien dans l'Eglise de ce geste et de ces paroles. On sait, encore, qu'en dépit de l'enseignement du Décret aux Arméniens, avant même la Constitution de Pie XII *Sacramentum Ordinis*, des théologiens soutenaient ouvertement et librement, sans être taxés d'hétérodoxie par le Magistère ecclésiastique, que de leur temps comme jadis, dans l'Eglise latine ainsi que dans l'Eglise orientale, la matière du sacrement de l'Ordre était la seule imposition des mains de l'Evêque, la forme, la seule oraison qui l'accompagne[82]. Or, que demande l'Evêque dans cette prière, qui fut, partout, la forme antique de l'Ordination, l'est toujours demeurée en Orient et, à coup sûr, l'est aujourd'hui en Occident ? « Ecoute-nous, Seigneur notre Dieu et sur tes serviteurs répands la bénédiction du Saint-Esprit et de la grâce sacerdotale pour que tu poursuives de la perpétuelle largesse de ton présent ceux que nous offrons à consacrer aux regards de ta Bonté... Donne, Père tout-puissant, à tes serviteurs que voici la dignité de la Prêtrise ; innove dans leurs cœurs l'Esprit de sainteté ».

Certes, dans cette grâce et en cette dignité du Sacerdoce ou de l'Episcopat nous ne faisons aucune difficulté à reconnaître un ensemble de dons divins où avec la grâce sanctifiante propre à l'état du prêtre ou de l'Evêque se trouve contenu le pouvoir correspondant à l'Ordination sacerdotale ou épiscopale. L'antiquité n'avait pas

81. *Id. ibid.* p. 107.

82. Van Rossum, *de Essentia Sacram. Ordinis*. Friburg, Brisg. 1914 ; D. A. *Art. Ordinations*.

accoutumé de distinguer au point où on l'a fait par la suite les différents effets des sacrements. Le nom de grâce gardait un sens assez générique et la grâce sacramentelle enveloppait tout ce que Dieu octroyait de dons par l'entremise du symbole efficace. Il reste seulement que nous ne pouvons pas extraire des antiques paroles de l'Ordre la signification immédiate et encore moins la signification à titre exclusif, d'un pouvoir sacré ni par conséquent l'efficace immédiate de ce pouvoir seul à quoi suivrait la grâce sacramentelle correspondante.

L'imposition des mains désignerait-elle avec plus de précision la tradition du pouvoir sacerdotal ? *A priori* la réponse affirmative serait fort étonnante. N'est-ce pas un principe de théologie sacramentaire que dans le composé de symbole efficace qu'est le sacrement, l'élément le plus déterminé et déterminant, est la forme, non la matière ? N'est-ce pas une des conclusions les plus fermes de l'histoire de ce geste dans les rites de l'Ancien et du Nouveau Testament que le caractère de soi assez vague de ce signe de bénédiction qui l'habilite pour autant à entrer dans l'administration de tous les sacrements, puisqu'il signifie la communication d'un don ou d'un pouvoir par Dieu lui-même ou par la société humaine au nom de Dieu[83]. Enfin, saint Thomas n'y a-t-il pas discerné, contrairement à l'interprétation personnelle de Billot, le symbole de la grâce large et abondante qui convient au prêtre[84] ?

Il serait assez vain de s'arrêter au sens des cérémonies déclaratives, à cette onction des mains où le Pontife entend signifier l'abondance des dons de Dieu, l'amitié divine, la grâce sacerdotale[85] ; à cette intimation que le Concile de Trente a défendu de juger inutile[86], où le

83. COPPENS, *L'Imposition des mains*, Wetteren, Paris, 1925. GALTIER. D.T.C. Art. *Imposit. des Mains*.

84. *Supplem.* XXXVII. 5.

85. D'ALÈS, *de Bapt. et Confirm.*, p. 180.

86. TRIDENT. Sess. XXIII, Can. 4.

prélat après avoir appelé sur l'ordonné l'Esprit de Sanctification : « *Accipe Spiritum Sanctum* » lui notifie au moins le pouvoir d'absoudre, à supposer qu'il ne le confère pas. Certains théologiens ne sont-ils pas allés jusqu'à voir dans ces paroles la forme de l'Ordre ?

Est-ce à dire qu'on ne puisse reconnaître et prouver dans la collation du Sacerdoce cet effet du Sacrement, antérieur ontologiquement à la grâce et qui de soi l'exige? Nous pensons exactement le contraire, mais nous croyons que l'existence de cet effet immédiat de l'Ordre s'établit moins à partir de la forme ou de la matière du Sacrement que par raisonnement théologique à partir de la vie sacramentaire authentiquée par l'Eglise ou encore à partir de la finalité propre à ce sacrement. Le fait que l'Ordre reçu validement, mais dans de mauvaises dispositions, ait toujours cet effet qu'est le pouvoir sacerdotal n'est pas sans indiquer que tel est bien l'effet immédiat du sacrement. La finalité du Sacerdoce qui est d'ordre social : perpétuer dans l'Eglise le double pouvoir du Christ, à titre ministériel, permet de discerner entre les deux effets propres à l'Ordre, cet effet immédiat à portée immédiatement sociale qu'est le caractère, effet absolument essentiel, et cet autre effet, normal, certes, mais à portée immédiatement personnelle, exigé par le premier comme l'harmonieux accord, comme l'adaptation naturelle, « convenable » au sens originel et fort, de l'homme à l'office qui lui est conféré, du ministre au pouvoir dont il est investi, mais qui n'est pas nécessairement lié à l'effet immédiat et nécessaire, nous avons nommé : la grâce sanctifiante qui correspond à la dignité sacerdotale.

Des observations analogues vont s'imposer à nous, à propos des sacrements de *Confirmation* et de *Baptême*. Il est tout à fait remarquable que la théologie de la nature du sacrement soit le terme d'une induction laborieuse et parfois difficile de pratiques et d'études tâtonnantes. L'exposé et la méthode doctrinale de saint Thomas ne doivent pas donner le change. Ce n'est pas

de la signification et du symbolisme sacramentels, comme ils apparaissent à première vue ou comme ils prêtent à une analyse absolue que l'on déduit l'efficacité propre à chacun des sacrements. C'est, au contraire, de l'effet ou des effets propres à chacun des sacrements, que l'on peut induire leur signification précise, l'intention qu'ils révèlent au plan des mystères de la foi qu'ils engagent et de là arriver à une notion synthétique du sacrement chrétien. Billot, au tempérament si nettement marqué de spéculatif et de logicien, peu soucieux, au demeurant, pour ne pas dire dédaigneux des données et des difficultés de l'histoire, a-t-il saisi toutes les requêtes positives auxquelles doit satisfaire, pour demeurer scientifique, une théologie moderne des sacrements ? Il est permis d'en douter.

Notre auteur affirme que la « Confirmation ne signifie pas la grâce, sinon en signifiant d'abord la députation du chrétien à être le soldat du Christ avec commission officielle de confesser la foi avec courage »[87]. Mais c'est chez lui une assertion sans preuve, même ébauchée. Or, l'étude la plus sommaire de ce sacrement soit en théologie positive, soit en théologie spéculative, amène à reconnaître dans le rite comme dans les paroles, sous les diverses expressions que la matière et la forme ont revêtues au cours des âges, la signification avant toute chose d'une grâce de force. C'est le sacrement de l'Esprit-Saint : « Le sceau du don de l'Esprit-Saint », comme dit l'Orient. Or, l'Esprit-Saint n'est donné à l'âme que dans l'effusion de la grâce sanctifiante.

De même, est-il difficile de ne pas voir dans les paroles baptismales : « je te baptise », l'ablution intérieure en tant qu'actuellement effectuée. Certes, nous ne pensons pas que ces paroles réalisent, à elles seules, la purification de l'âme symbolisée par l'ablution corporelle. A nos yeux, l'invocation de la Très Sainte Trinité,

---

87. *Id. Ibid.* p. 107.

— que *Billot* ne mentionne même pas —, est d'une toute autre importance. Mais enfin, nous croyons qu'il serait assez malaisé, pour ne pas dire impossible, d'extraire de la signification du Baptême cet effet immédiat que M. DE LA TAILLE définit en ces termes : « le caractère ou la consécration intérieure, par quoi l'homme est agrégé au sacerdoce du Christ en vue d'offrir par le ministère des prêtres l'hostie de la Rédemption et de participer à la communion ».

Nous reconnaissons que tel est bien l'effet immédiat du Baptême reçu validement. Nous reconnaissons aussi volontiers, avec le même théologien, comme effet immédiat de la Confirmation « le caractère ou la consécration intérieure par quoi l'homme est formellement député à confesser la foi chrétienne avec courage contre les ennemis du nom chrétien, en vertu d'une charge et comme d'une ordination ecclésiastique qui font de lui un témoin authentique et officiel du Christ »[89]. Cependant, ici et là, suffit-il pour établir le fait, de considérer la matière et la forme du rite sacramentel ? Non, à notre sens.

Ici et là, l'argument décisif viendra de l'existence du caractère imprimé dans l'âme qui ne s'est pas opposée à cette empreinte, alors même que les dispositions morales du sujet mettaient obstacle à l'infusion de la grâce de régénération ou de force. Ici et là, comme dans le cas de l'Ordre, l'argument décisif sera tiré du signe intérieur, permanent, causé par le sacrement extérieur et passager. Celui-ci, en effet, constitue un pouvoir permanent destiné à des actions sacrées et à ce titre il appelle en permanence la grâce correspondante. Revenant alors sur le rite externe qui a causé ce sacrement intérieur, le théologien pourra y discerner une empreinte ou emprise du Christ, une signation ou consignation, peu importent les expressions, d'initiation ou de confirmation au

88. M. DE LA TAILLE, *Mysterium Fidei*, Paris 1921, note de la page 581.
89. *Id. ibid.*

service de Dieu dans le culte chrétien. N'est-ce pas le sens de l'invocation trinitaire dans le baptême, du signe de croix et de la chrismation, du nom de « *sceau* » du don de l'Esprit-Saint dans la Confirmation ? On ne pourra pas, croyons-nous, l'y discerner directement comme l'effet immédiat à produire.

Reste l'allégation de BILLOT : « Chaque fois qu'un sacrement est valide, il est nécessaire qu'il effectue vraiment ce qu'il signifie ». Nous en renvoyons l'examen critique pour l'instant où nous aurons achevé l'analyse de l'effet que produisent immédiatement les trois sacrements qui sont encore à passer en revue. L'Auteur nous invitera lui-même à placer en ce lieu la discussion de ce principe puisqu'il en étendra alors la portée au point d'y voir la preuve générale que tous les sacrements produisent un effet immédiat, distinct de la grâce mais l'exigeant à titre de disposition préalable.

c) Cas du *Mariage*.

Comme de la Taille l'a admirablement exprimé, la signification immédiate du *Mariage chrétien* est, sans conteste, ce sacrement intérieur, qu'est « le lien conjugal, symbole commémoratif de l'union du Christ et de l'Eglise, de cette Eglise qui a été rachetée de la corruption de la chair de péché par la mort du Christ. L'imitation symbolique de cette divine union est la désignation à la fois démonstrative et efficace du remède contre le péché qui sévit dans le corps de mort »[90].

d) Cas de la *Pénitence*.

Le cas de la *Pénitence* est moins clair. Cela tient à ce que ce sacrement comprend à la fois la confession, l'absolution et la satisfaction. Quoi qu'il en soit, il est certain que l'effet immédiat est ici antérieur à la grâce réparatrice. Saint Thomas le mentionne expressément dans une des dernières pages qu'il ait écrites et y discerne à la fois le signe interne et la cause, en dépendance du

90. M. DE LA TAILLE, *ibid.*

sacrement externe, de la grâce qui purifie des péchés. Il est vrai que cet effet immédiat est à ses yeux dans « la pénitence intérieure du pécheur »[91] et non comme le voudrait BILLOT dans ce « droit *fait autour* du pénitent et qui pose en lui un titre assuré à la grâce par laquelle les péchés sont formellement remis ». Cette théorie du droit, consécutif à la sentence du juge, occupe, on le sait, une grande place dans l'explication sacramentaire de notre théologien. Nous en instituerons la critique au temps où son exposé la présentera dans toute son ampleur.

e) Cas de l'*Extrême-Onction.*

Pour l'instant, finissons-en avec l'examen détaillé du sacrement intérieur propre à chacun des Sept Sacrements, en considérant l'effet immédiat de l'*Extrême-Onction.* Quel est cet effet immédiat ? Est-ce, suivant l'affirmation de BILLOT, « la remise du malade entre les mains du Seigneur dont on attend l'indulgence avec la position chez le sujet d'un titre certain à la collation de la miséricorde souhaitée, une grâce de soulagement » ? Est-ce, comme l'enseigne DE LA TAILLE[92], « le soulagement de la maladie corporelle, qui est énuméré par saint Jacques en premier lieu parmi les effets du sacrement et qui est désigné d'abord par le symbole de l'onction médicinale » ? La pensée de l'auteur du « *Mysterium fidei* » nous paraît ici d'une symbolique excessive et peu en accord avec l'enseignement commun dans l'Eglise à l'endroit des effets de l'Extrême-Onction. Face à ces deux interprétations divergentes, la position de saint Thomas apparaît plus nuancée et plus solide : « le sacrement est principalement institué pour guérir l'infirmité du péché. Cette médication spirituelle est donnée contre les déficiences qui causent la faiblesse spirituelle et empêchent la vigueur parfaite pour les actes de la vie de la grâce et de la gloire. Contre cette débilité l'homme est fortifié

91. III. LXXXIV. 1, 3m.
92. *Loc. cit.*

par la grâce et comme celle-ci n'est pas compatible avec le péché, elle l'efface là où le sacrement reçu sans obstacle, le rencontre dans l'âme ». « L'effet secondaire de ce sacrement qui est la guérison corporelle ne suit qu'autant qu'il sert l'effet principal qui est la guérison spirituelle ; mais alors il le suit toujours, sauf obstacle du côté du sujet »[93].

En tous cas, nous ne pensons pas qu'on puisse étayer vraiment l'existence du sacrement intérieur de l'Extrême-Onction sur la forme optative d'une prière qui demande à Dieu le pardon des péchés commis par les différents sens de l'homme en vertu de l'onction qui l'accompagne et par-dessus tout, de la miséricorde divine. Combien plus solide, comme base d'argumentation, nous paraissent être, ici encore, la pratique de l'Eglise de ne pas réitérer ce sacrement durant le même danger de mort et l'opinion qui prévaut chez les théologiens, en raison même de cette non-réitérabilité, d'une possibilité de reviviscence.

26. *SACREMENT INTERIEUR ET REVIVISCENCE.*

Au point où nous en sommes, après les positions que nous avons prises, il semblera peut-être superflu d'examiner si « le sacrement intérieur est assigné à bon droit comme la raison de la reviviscence dans les circonstances où la théologie la reconnaît »[94]. En fait, l'argumentation a valeur dans la mesure où a été légitimement répudiée l'explication de l'activité sacramentelle par la causalité morale. Il est, en effet, évident que Dieu peut avoir stipulé en ses desseins miséricordieux de conférer la grâce sacramentelle lorsque le sacrement ayant été reçu indignement, l'âme ferait pénitence ; en ces cas précisément où il ne serait pas possible de recourir à nouveau au rite de sanctification dont le sujet récepteur a mésusé. L'argu-

93. *Suppl.* XXX, 1 et 2.
94. BILLOT, *Op. cit.* pp. 104-105.

mentation a valeur, encore, dans la mesure où elle s'appuie sur un enseignement traditionnel. Nous pensons, certes, que le sacrement intérieur est une disposition réelle à la reviviscence du sacrement à la manière d'une ultime disposition à l'introduction de la forme, une fois que l'obstacle a disparu. Mais nous ne pouvons pas ne point regarder comme précaires les raisonnements qu'avance BILLOT. Cette précarité éclate d'une part, en raison de l'issue laissée libre par le recours à une efficacité sacramentaire suivant le type de la causalité morale, au moins dans les cas de reviviscence ; d'autre part, en raison de l'analogie évoquée entre les sacrements et les causes naturelles. Que les sacrements opèrent à la manière des causes naturelles, c'est ce que pourra logiquement soutenir le théologien qui expliquera l'efficace sacramentaire par la causalité efficiente instrumentale, dispositive ou perfective. Mais, semble-t-il, celui-là ne pourra l'alléguer sans contradiction qui, comme Billot, expliquera cette efficace par une causalité intentionnelle se bornant à déposer dans le sujet qui reçoit le sacrement un titre exigitif aux effets signifiés ,car il n'est aucune cause naturelle ou physique qui agisse de la sorte.

27. *EXPOSE DE BILLOT : THESE DEUXIEME.*

Ainsi en arrivons-nous, tout naturellement, à poursuivre l'exposé de la Doctrine sacramentaire que préconise notre Auteur.

« Les sacrements, écrit Billot, plus probablement ne causent pas la grâce moralement, c'est-à-dire, par mode d'une valeur en vue de quoi quelque chose est donné ; mais ils la causent efficiemment. — De plus, ils ne causent pas d'une manière efficiente perfective, comme si par leur action ils atteignaient immédiatement la substance même de la grâce, mais d'une manière efficiente dispositive en introduisant dans l'âme ce qui constitue le sacrement intérieur. — Enfin, la vertu instrumentale par laquelle ils opèrent, ne semble pas être physique, mais plutôt intentionnelle, attendu qu'elle a son principe adéquat dans l'institution du Christ, législateur du Nouveau Testament »[95].

---

95. *Op. cit.* p. 114.

De ces trois propositions où l'auteur condense sa doctrine relative au mode de causalité des sacrements chrétiens, seules les deux dernières nous intéressent présentement. Au reste, pour ce qui concerne la première, nous avons fait observer, en étudiant le système de la causalité morale, que cette théorie ne s'identifie pas nécessairement avec le système que Billot expose sous ce nom et qu'il n'a, ensuite, aucune difficulté à réfuter victorieusement. Mais poursuivons.

Tout d'abord BILLOT signale qu'on ne peut conclure de ce qu'il a établi antérieurement, à savoir que les sacrements posent dans l'âme une disposition ou un titre qui est une raison d'infusion de grâce :

Donc, les sacrements n'atteignent pas immédiatement la grâce ellemême. Car ils pourraient effectuer l'un et l'autre avec antériorité et postériorité d'ordre ontologique seulement[96].

28. *LES SACREMENTS, AFFIRME BILLOT, SONT CAUSES INSTRUMENTALES DISPOSITIVES DE LA GRACE.*

C'est pourquoi, il s'efforcera de
« démontrer la vérité de l'opinion des anciens théologiens lesquels affirmaient que les sacrements ne sont aucunement causes de la grâce d'une manière instrumentale perfective, mais seulement d'une manière instrumentale dispositive. Deux genres de preuves se présentent. L'une, a priori : elle consisterait à démontrer qu'il est absolument contradictoire qu'une réalité corporelle soit assumée comme instrument dans la production de la grâce au point que l'action instrumentale s'étende à la subtance même de la grâce. L'autre a posteriori : elle reviendrait à ce schème : Quoi qu'il en soit de la possibilité, c'est un fait que Dieu n'a pas doté les sacrements d'une telle causalité ». L'auteur choisit cette dernière voie « en se gardant, comme il en avertit, de taxer d'impossibilité absolue la position des adversaires, qu'il s'agisse de l'explication de Cajétan ou de celle que patronne Suarez. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire d'instituer un débat philosophique qui de toutes façons n'apporterait à notre affaire que des raisons indirectes. Il suffira de raisonner *ex propriis*, c'est-à-dire à partir de principes théologiques qui doivent emporter l'adhésion universelle »[97].

a) *Premier argument.*

Le premier argument tire son origine de ce qu'avance (*suppeditat*) la doctrine de foi : les sacrements peuvent être valides et, de ce fait, ils le

96. *Op. cit.* p. 122.
97. *Op. cit.* pp. 122-123.

sont souvent sans que s'ensuive l'effet de grâce. Ainsi, le sacrement *valide* est-il un *signe pratique toujours vrai.* Mais, le signe pratique, vrai de part en part, ne peut exister qu'à la condition de poser et de causer de fait tout ce qu'il signifie dans l'ordre pratique. En effet, c'est le propre du signe pratique de ne pas présupposer mais de faire sa vérité, en d'autres termes, sa conformité avec la chose qu'il signifie. Il est donc vérifié que tout sacrement valide pose, effectivement, tout ce qu'il signifie pratiquement et si, de fait, il ne posait pas cela, il s'ensuivrait qu'il n'aurait pas de validité parce qu'il aurait perdu sa vérité. Or, il arrive à quelqu'un d'être baptisé validement sans que de fait il reçoive la grâce ; saint Augustin invoque à ce propos l'exemple de Simon le Magicien (Act. VIII). C'est, donc, que la signification pratique et la vertu effective du sacrement n'atteignent pas la grâce en elle-même, mais seulement dans la disposition qui l'exige. Le sacrement est, ainsi, cause de la grâce, non d'une manière perfective, mais seulement dispositive, à la façon dont l'homme qui engendre est cause de l'homme engendré. — On aboutit à la même conclusion en partant de la raison empruntée au Concile de Trente, en sa Session VIIme, can. 6me, où il est affirmé que les sacrements de la Loi Nouvelle contiennent toujours la grâce, même s'ils ne la confèrent pas toujours. Car, il faut considérer que la cause instrumentale à laquelle le Concile de Trente ramène les sacrements ne peut pas contenir un effet sans le poser dans sa réalité, en son actualité (*actu*). La raison en est que comme l'instrument n'a pas de vertu propre proportionnée à l'effet, tant qu'en lui n'est pas influée la vertu issue de l'agent principal, il ne contient l'effet en aucune manière. Mais, aussitôt que court en lui la vertu de l'agent principal, comme cette vertu ne découle pas par mode d'acte premier mais tout-à-fait par mode de mouvement en acte second, il est nécessaire que l'instrument non seulement contienne mais, encore, en toute vérité produise actuellement son effet (*actu*, à l'état d'actualité). Ainsi, la contenance de l'effet dans l'instrument s'identifie-t-elle avec sa production effective. Et donc, dès là que le Concile de Trente enseigne que les sacrements valides contiennent toujours la grâce, alors qu'ils ne la confèrent pas toujours effectivement, il est nécessaire d'entendre que la grâce n'est pas contenue dans les sacrements immédiatement, c'est-à-dire dans sa réalité même, mais dans la disposition qui, de soi, est exigitive de la grâce, à moins, par conséquent, que l'accomplissement de cette exigence ne soit empêchée par un obstacle[98].

b) *Deuxième argument.*

Le deuxième argument s'appuie sur la reviviscence. Les sacrements reçus dans de mauvaises dispositions revivent dès que l'obstacle est écarté. C'est la preuve qu'ils n'atteignent pas par leur action la substance même de la grâce. Car, comment agiraient-ils lorsqu'ils n'existent plus ? En ces conjonctures, l'influx du sacrement à l'endroit de la grâce est tout entier dans l'introduction préalable de cette disposition que nous appelons *res et sacramentum* : (je traduis « sacrement intérieur »). Aucune autre causalité n'est concevable en dehors de celle qui se définit *instru-*

98. *Op. cit.* pp. 123-125.

mentale dispositive. Or, dans le cas de reviviscence, la grâce est aussi vraiment et aussi proprement l'effet du sacrement que si elle avait été infusée à l'instant même de la réception du rite extérieur. En effet, incontestablement, l'adulte qui a accédé au baptême avec des attaches au péché et qui plus tard, avec le secours divin, dépose ces mauvaises dispositions ne devra pas moins être dit « rené de l'eau et de l'Esprit-Saint » que l'enfant d'un jour qui n'a pu s'opposer au bienfait immédiat de l'eau baptismale : l'adoption des fils de Dieu. Et maintenant, si la causalité instrumentale purement dispositive dans le cas de la reviviscence, suffit à rendre compte des expressions de l'Ecriture et des Pères où le Baptême de la Nouvelle Loi est affirmé cause véritable de la grâce *ex opere operato* (je traduis : en vertu même du rit sacramentel), c'est qu'elle suffit dans tous les cas. Rien, dans les Saintes Lettres, rien dans la Tradition ou l'autorité des Pères, ne peut être allégué qui puisse exiger de nous l'admission d'un mode de causalité plus accentué ou plus ample. Or, dans le domaine surnaturel nous ne devons pas avoir l'audace d'aller plus outre que ce que requièrent les autorités. A ce seul titre, il faut rejeter l'opinion de Cajétan pour qui les sacrements atteignent par leur action et immédiatement la substance même de la grâce[99].

Cependant :

Voici une raison plus efficace encore. Il serait absolument absurde d'admettre deux modes divers de causalité dans un même et identique sacrement. Car, la causalité des sacrements dans le cas de reviviscence n'est pas une causalité spéciale, objet d'une révélation spéciale. On ne pourrait, certes, pas apporter de témoignage en ce sens, soit scripturaire, soit traditionnel. Ce que les modernes nomment « reviviscence » n'est rien d'autre qu'une conclusion théologique déduite par les saints Docteurs à partir du mode dont les sacrements causent toujours. Pense-t-on qu'Augustin qui dans ses livres contre les Donatistes est le principal auteur de la théologie des sacrements, s'est appuyé sur des documents spéciaux pour enseigner que le Baptême reçu dans l'hérésie ne commence à être utile au salut que lorsque l'homme embrasse la foi orthodoxe ? Pas le moins du monde ! Il se trouvait en face d'une difficulté générale ou plutôt de cette question : « Le Baptême ne peut jamais être réitéré ; d'autre part, il est impossible de recevoir la grâce de justification tant qu'on se trouve dans de mauvaises dispositions : que faut-il donc penser de ceux qui ont reçu le Baptême sans les bonnes dispositions nécessaires et qui, ensuite, se convertissent ? » Or, saint Augustin a considéré le mode propre dont la grâce dépend du sacrement et il a vu que la grâce arrive indifféremment, soit immédiatement soit plus tard, dès que sont présentes les dispositions requises. Ainsi, la causalité du sacrement ne regarde-t-elle immédiatement que le « *res et sacramentum* » (le sacrement intérieur), à savoir le caractère. Or, le « caractère », aucune fiction ne peut l'empêcher, aucune raison ne peut l'ôter. Enfin, le caractère exige et appelle toujours la grâce baptismale, que Dieu infuse pourvu que dans le baptisé il n'y ait pas d'obstacle qui s'y oppose : « *obex prohibens* »[100].

---

99. *Op. cit.* p. 125.
100. *Op. cit.* p. 125-126.

29. *LES SACREMENTS N'ONT PAS DE VERTU INSTRUMENTALE PHYSIQUE.*

Au terme de cette démonstration et après avoir répondu à des difficultés soulevées par cette position du fait qu'elle restreint l'efficacité sacramentaire par rapport à la grâce à une disposition, BILLOT observe qu'à ce stade de son exposé doctrinal, il n'a pas

encore exclu directement le mode physique de causation auquel de soi la causalité dispositive, jusqu'ici proposée, ne contredit pas absolument. Car, on pourrait penser que le sacrement cause la grâce dispositivement seulement, tout en la causant physiquement, à la manière où dans la génération humaine la semence est cause physique de l'homme engendré. Les théologiens ne manquent pas auxquels cette opinion a agréé. Il le sait fort bien. Aussi confesse-t-il qu'il reste à déclarer ce qui sur ce point semble plus probable[101].

Il ne faut point interrompre le déroulement de cette pensée. Aussi bien, en différant notre critique jusqu'à ce qu'exposition complète nous en soit donnée, nous éviterons des redites fâcheuses.

Voilà pourquoi, écrit, donc, Billot[102], cette dernière recherche se situe autour de la vertu instrumentale, par laquelle les sacrements opèrent ce qui est un titre exigeant et appelant la grâce. Or, notre opinion (*opinamur*) est que celle-ci n'est pas physique mais plutôt intentionnelle et qu'elle a son principe adéquat dans l'institution du Christ, législateur du Nouveau Testament.

Raison a priori.

Avant toutes choses, on pourrait en produire une raison *a priori*, à savoir les contradictions qu'implique une vertu instrumentale physique, tant au point de vue de la production de la grâce elle-même, qu'au point de vue de la production d'une disposition intermédiaire.

Ne se demande-t-on pas, aussitôt, à quel ordre appartiendrait cette vertu physique ; à l'ordre spirituel ou à l'ordre corporel ? Dans le second cas, quelle serait son influence sur une réalité spirituelle et dans le premier, comment pourrait-elle résider dans un instrument corporel et matériel ? Qu'importe qu'on réponde qu'il s'agit d'une chose incomplète et diminuée. Complète ou incomplète, elle sera toujours dans le genre de l'entité physique spirituelle à laquelle il répugne (en vertu du genre en sa totalité) d'être dépendante de la matière. Mais passons. Surgit une nouvelle question : quel est le sujet précis et déterminé de cette vertu ? Le sacrement dira-t-on. Bien. Mais le sacrement physiquement considéré n'est

---

101. *Op. cit.* p. 131.
102. *Op. cit.* pp. 131 sq.

pas quelque chose d'un ; c'est au contraire, quelque chose de multiple. Il se compose, en effet, d'éléments qui dans leur être physique non seulement sont distincts, mais ne concourent même pas à l'unité. Certes, le sacrement est quelque chose d'un, si on le prend formellement comme signe et si, de ce fait, on le considère dans l'ordre intentionnel et non dans son entité physique. D'où, lorsqu'il est question du sacrement en raison du sujet physique d'une vertu physique, il ne faut pas user des noms de *matière* et de *forme* qui ne font que jeter de la poudre aux yeux : comme si, de même qu'une chose naturelle est vraiment cause efficiente bien que seule la forme soit principe d'activité, ainsi tout le sacrement était causatif de l'effet spirituel, bien que la seule forme sacramentelle reçoive la vertu de causer. La chose de nature est vraiment cause efficiente, parce qu''ici la forme n'est pas quelque chose qui subsiste en soi séparément, encore moins la matière ; ce qui subsiste c'est le composé de l'une et de l'autre et dans ce subsistant vraiment « un » par soi-même, l'efficience a sa raison dans la forme. Mais dans les sacrements on ne trouve rien de tel. Le sacrement, pris physiquement, n'est pas autre chose qu'un agrégat de deux éléments tout à fait indépendants l'un de l'autre et que ne relie aucun lien entitatif. Par conséquent, pour que le sacrement soit physiquement causatif, il ne suffit pas que la vertu causative soit dans un seul des deux éléments dont il est constitué, mais il faut absolument qu'il soit simultanément dans l'un et l'autre. Maintenant, si cette vertu physique instrumentale réside dans l'un et l'autre éléments (aussi bien dans la chose que dans la parole), il s'ensuit évidemment qu'il y aura deux vertus réellement distinctes entre elles ; distinctes, dirai-je, non spécifiquement, attendu que toutes deux tendent à produire le même terme très simple d'où elles tirent leur spécification, mais numériquement seulement. Or, si elles ne sont distinctes que numériquement, il faudra attribuer la moitié de l'effet à chacune d'elles. On aboutit ainsi à rien sinon à accumuler les contradictions. Mais, continuons. Admettons que la vertu physique instrumentale soit dans la seule forme et que cela suffise à sauvegarder la causalité du sacrement lui-même, cette vertu sera-t-elle dans toute l'énonciation verbale ou seulement dans une partie, indivisible ? Si elle est dans toute l'énonciation verbale, il s'ensuit aussitôt que l'effet spirituel passera à l'acte peu à peu, comme l'eau devient chaude graduellement et on ne peut rien concevoir de plus absurde. Si elle est seulement dans une partie indivisible, ce sera dans la dernière syllabe et alors seule cette partie indivisible sera cause de l'effet sacramentel. On ne pourra pas dire, en effet, que la dernière causera en vertu des parties précédentes, car la vertu des syllabes antérieures ne s'étend assurément pas à ceci qu'une vertu physique descende de Dieu dans l'ultime syllabe des paroles de la forme[103].

Or, tous ces inconvénients disparaissent si au lieu d'une vertu physique nous posons une vertu intentionnelle du même genre que la vertu significative, et qui ne soit, en définitive, rien d'autre que son amplification « *ampliatio* ». On comprendra, d'abord, comment une vertu intention-

103. *Op. cit.* p. 133.

nelle peut exister dans des éléments sensibles qui sont employés comme signes ; car ceci est clair comme jour, et d'usage courant. On comprendra, ensuite, comment cette vertu peut exister dans tout le sacrement, en tant qu'il est constitué d'une chose et d'une parole ; car alors et alors seulement, l'une et l'autre sont prises comme concourant à une réalité unique, suivant l'analogie de la matière et de la forme. On comprend, enfin, comment cette vertu peut exister dans tout le sacrement suivant qu'il s'accomplit dans la succession du temps et non pas seulement dans un instant indivisible. Car, bien que la signification pratique n'ait sa force qu'à la fin de la forme verbale, elle n'exerce celle-ci qu'en raison de ce qui précède. Les mots antérieurs, en effet, influent sur la signification terminale et de la même manière influent sur la signification pratique et efficace. Mais, il est temps qu'après ce raisonnement *a priori* nous en venions aux arguments proprement théologiques[104].

Trois arguments.

a) *C'est une vertu intentionnelle qui fait l'unité sacramentaire.*

Le premier est extrait du Décret aux Arméniens, où il est dit que les sacrements supposent trois choses, les réalités, les paroles et chez le ministre l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Or, pour qu'on puisse dire en toute propriété de terme que les sacrements se composent de ces trois éléments, il est nécessaire que la vertu efficace qui est requise dans tous les sacrements vrais et valides à telle enseigne que sans elle ils ne peuvent être ni vrais ni valides, soit la vertu que pose et apporte avec elle l'intention du ministre. Mais une vertu de cette sorte n'est pas physique ; elle est purement intentionnelle, ayant son origine dans l'institution comme telle. L'intention, en effet, par elle-même ne peut faire qu'une chose : à savoir que l'œuvre que l'on pose réponde à l'institution du Christ et soit celle-là même qu'il a commandé à ses ministres d'accomplir[105].

b) *Le signe sacramentel, comme signe, n'est susceptible que de vertu intentionnelle.*

Le deuxième argument s'appuie sur la nature du sacrement qui appartient au genre du signe, comme l'atteste la définition ou quasi définition universellement reçue. Cette nature se déduit aussi des documents ecclésiastiques qui sont règle en théologie, où l'on nous dit que les sacrements sont constitués de choses à titre de matière et de paroles à titre de forme. Comme, en effet, l'un et l'être coïncident, une chose doit être placée dans le genre d'être dans lequel ses éléments constitutifs sont réduits à l'unité. Les Sacrements sont donc vraiment dans le genre du signe et, de la sorte, il est nécessaire que leur vertu causative soit une vertu intentionnelle, à

---

104. *Op. cit.* p. 134.

105. *Op. cit.* p. 134.

quoi se ramènent la transmission et l'investiture des ordinations de la raison. Car les signes, comme signes, ne reçoivent ni ne peuvent recevoir d'autre vertu[106].

c) *Seule, la vertu intentionnelle met les sacrements à l'écart des instruments magiques.*

Le dernier argument vient de ce que les sacrements ne sont pas, comme le prétendent calomnieusement les Protestants et les modernes protestisants, des instruments magiques. Or, l'instrument magique est celui-là qui sert apparemment seulement et non réellement à la réalisation d'un effet. Ainsi du prestidigitateur qui par un art caché fait quelque chose de merveilleux, au simple contact d'une baguette ; ainsi encore, des devins et des sorciers qui ne posent leurs rites que parce qu'ils attendent des miracles de la vertu diabolique. C'est suivant ce type que les anciens et les nouveaux hérétiques s'amusent de la force magique qui réside dans nos sacrements, attendu qu'il leur semble impossible que les sacrements soient vraiment des instruments de sanctification, en apportant quelque chose d'eux-mêmes, dans la production de cet effet. Or, cette calomnie n'est pleinement réfutée que si l'on pose une vertu intentionnelle. Si, en effet, on imagine quelque chose de physique, comme la signification se tient du côté de ce qu'apporte de lui-même le sacrement, elle n'aura pas plus de connexion avec la causalité que le contact d'une baguette magique avec l'efficience d'un effet occulte. Si, au contraire, on tient que la vertu des sacrements est celle-là que comporte la nature des signes, on comprendra comment sous Dieu, agent principal, ils peuvent vraiment et non seulement appréciativement influer cette entité intentionnelle qui est disposition exigitive de la grâce. Car, la force significative qui proprement à elle seule n'atteint que la seule signification est élevée ultérieurement à l'application effective de cette même signification à la manière d'une investiture[107].

30. *L'INSTRUMENT INTENTIONNEL.*

Pour saisir ce que BILLOT entend dans cette dernière déclaration, il faut se rappeler comment il a défini antérieurement l'instrument intentionnel.

Tout signe, a-t-il noté[108] a la propriété d'affecter spécifiquement les sens par ses dehors, puis de donner naissance à une forme intentionnelle, faisant, suivant la remarque de saint Augustin, arriver à la connaissance quelque chose d'autre. Or, ici, une distinction est nécessaire. Il arrive, en effet, que la forme imprimée dans les sens soit liée à une autre d'une connexion naturelle « *ex natura rei* », comme il appert dans les signes naturels dont nous voulons faire présentement absolue abstraction. Par-

106. *Op. cit.* p. 134.
107. *Op. cit.* p. 135.
108. *Op. cit.* pp. 62-65.

fois, au contraire, la connexion ne vient que d'une institution et alors le signe n'a pas à titre de propriété le pouvoir de susciter par la forme dont il affecte le sens une autre forme dans l'imagination et l'intelligence ; il n'a ce pouvoir qu'en dépendance de l'institution et de la disposition de l'intelligence qui use de la signification. Ainsi, en plus de son opération propre, il y a ici une certaine opération instrumentale, de par une vertu qui ne réside pas dans le signe comme une propriété à lui connaturelle mais comme un accident qui lui vient de l'intelligence qui le met en mouvement. Cette vertu est appelée spirituelle. « Ainsi, dit saint Thomas, y a-t-il dans la voix sensible elle-même une certaine force spirituelle pour exciter l'intelligence humaine ; cette force existe dans la voix en tant qu'elle procède d'une conception mentale ». En quel sens cette vertu est-elle dite spirituelle ? C'est ce qu'il faut entendre sainement. Il ne faut pas rêver d'une qualité physique, attendu qu'aucune réalité corporelle, et le son issu de la bouche en est une, ne peut être sujet d'un accident spirituel. La force spirituelle, en ce cas, ne se distingue donc pas de l'institution elle-même et de l'imposition significative. Certainement, cette institution dépasse l'ordre de la matière et appartient à l'ordre des intentions de l'intelligence qui peuvent être attachées aux choses même corporelles comme à des signes soumis à l'intelligence elle-même. C'est pourquoi il faut dire que les signes sont des instruments intentionnels qui impriment, de par eux-mêmes, leur forme dans les sens et notifient, de par leur vertu instrumentale, les conceptions intellectuelles les plus cachées[109].

Or, continue BILLOT :

de même que l'intellect spéculatif a ses instruments pour manifester au dehors ses propres conceptions, de même l'intellect pratique pour imposer ses ordinations. Mais il arrive parfois que l'ordination de l'intellect pratique porte sur l'immutation physique d'une réalité extérieure : alors l'intelligence meut immédiatement les puissances exécutives et celles-ci, à leur tour, usent d'instruments physiques dans leur action extérieure, comme on peut le voir dans toutes les œuvres d'art. Parfois, au contraire, l'ordination de la raison est relative à un domaine que les modernes appellent « moral », telles sont les obligations, les juridictions, les titres, les dignités, les députations à certaines charges et autres choses semblables ; or tout ceci s'accomplit sans aucune immutation physique de la réalité sur laquelle porte l'ordination ou ordonnance. L'entité de ces choses consiste, en effet, dans l'intention même de l'intelligence de celui qui commande en tant qu'elle s'est fixée, pour ainsi dire, sur un sujet et qu'elle persévère en lui, jusqu'à révocation. Il est clair, dès lors, que les instruments de l'intellect pratique ne sont, encore un coup, ou ne peuvent être rien d'autre que des signes. De ce fait, les paroles par lesquelles une loi est promulguée, ont raison d'instrument par quoi l'obligation de la loi est introduite dans le peuple. De cette façon, la sentence extérieure du juge est ce par quoi se fait le droit suivant lequel il est dû que le coupable soit puni ou que l'accusé soit élargi. De cette manière, dans tous les contrats, la parole écrite ou orale est l'instrument par lequel les domaines sont transférés et les titres acquis. Or, l'opération propre

---

109. *Op. cit.* p. 63.

des signes de ce genre est la même que celle qui a été assignée ci-dessus ; mais suivant qu'ils sont sous le commandement intellectuel et à son service et donc sous la motion de la volonté, ils ne font pas seulement connaître l'ordination conçue ; ils imposent extérieurement cette ordination qu'ils signifient, et dans cette mesure on les appelle signes pratiques. Notez bien que le signe pratique se distingue du simple signe, parce que le signe simple n'est en aucune manière cause de la chose notifiée mais seulement de la notification de la chose ; le signe pratique, au contraire, ne notifie pas seulement ; il cause, en outre, une ordination passive par laquelle le « sujet » est constitué dans une certaine fonction, une certaine charge ou un certain droit ou en quelque autre chose de ce genre[110].

31. *LES SACREMENTS, INSTRUMENTS D'ORDRE INTENTIONNEL, ONT LEUR EFFET DANS LE MEME ORDRE.*

Dans ces conditions, suit une conclusion d'importance capitale. Si l'opération propre du signe en tant que tel est d'ordre intentionnel (elle consiste à imprimer son image dans le sens), il semble nécessaire que son opération instrumentale ait toujours son terme en quelque chose qui soit contenu dans le même ordre. Autrement, il faudrait poser comme disparates entre elles et unies purement matériellement dans le même sujet la puissance connaturelle et la puissance instrumentale de ce qui est affirmé comme instrument. Aussitôt s'écroulerait la notion de l'instrument que la raison droite nous fournit et que saint Thomas a toujours gardée, partout où il enseigne que les sacrements corporels produisent leur opération instrumentale par l'opération propre qu'ils exercent. (3. 62. I. 2m). C'est pourquoi, s'il est une forme physique qui se trouve amenée par un signe pratique comme par sa cause instrumentale, ceci ne peut se faire que de l'une de ces deux manières :

Ou, parce que la forme intentionnelle à laquelle se termine la causalité du signe pratique implique comme son complément quelque chose de physique, comme la députation, l'enrôlement au service militaire chez nous implique une caractéristique extérieure : l'habit militaire, l'uniforme. Ce qui arrive du fait que la cause de l'enrôlement est du même coup cause des caractères extérieurs dont se trouve revêtu l'homme ainsi enrôlé.

Ou, parce que la forme intentionnelle se tient comme une certaine disposition qui exige de soi et appelle la forme physique. Ainsi, la députation au culte divin dans la religion chrétienne exige et appelle, autant qu'il est en soi, la grâce sanctifiante, sans laquelle, comme on l'a observé, ce culte ne peut être exercé comme il convient. Alors, la causalité du signe atteint la forme physique instrumentalement, dispositivement, comme les anciens théologiens l'ont enseigné de la causalité des sacrements relativement à la grâce[111].

---

110. *Op. cit.* p. 64.

111. *Op. cit.* pp. 64-65.

Cependant, une question demeure obscure, malgré les longs développements de l'auteur : quel est au juste ce titre exigitif de la grâce, à quel ordre appartient-il ? A l'ordre physique, moral, intentionnel? BILLOT répond:

Ce qui dans le Baptême, la Confirmation et l'Ordre est le titre à la grâce, c'est le caractère, non en tant qu'il dit précisément et formellement une qualité physique ; mais en tant qu'il dit quelque chose d'intentionnel, à savoir une certaine députation de l'homme aux fonctions du culte divin dans la religion chrétienne[112].

Ce qui exige la grâce et l'appelle, ce n'est pas précisément la signation physique en tant que telle, mais l'office qui est reçu. Un signe évident de la vérité de cette assertion est celui-ci. A parler absolument, la députation aux offices de la religion chrétienne aurait pu se faire sans l'impression d'un caractère physique et cependant, elle aurait appelé d'un mode toujours identique la grâce, parce que telle est la religion chrétienne qu'elle ne peut aucunement s'exercer suivant le mode dû, sans la grâce. De là vient que quiconque est député à elle de quelque façon que ce soit, de ce fait même reçoit un titre, qui de soi est exigitif de la grâce. Il est donc évident que la vertu intentionnelle suffit à causer ce qui dans le caractère est considéré formellement comme titre à l'infusion de la grâce. Et par conséquent, il en va des sacrements qui impriment un caractère comme des autres, pour ce qui a trait à la sanctification[113]. D'ailleurs, si on cherche comment le sacrement cause l'obsignation physique du caractère, je réponds qu'il la cause proportionnellement comme le décret du Chef cause l'insigne physique dans le soldat qu'il promeut à un certain grade dans l'armée. Certes, ce décret, du fait qu'il cause directement le grade militaire auquel d'après l'institution de la loi doivent être annexés des signes extérieurs comme complément nécessaire doit, en toute vérité et exactitude, (*verissime et rectissime*), être dit et être considéré comme cause de ces insignes bien que, comme on le constate, il ne soit pas la cause qui physiquement les confectionne et les applique. De la même manière, le sacrement, dès là qu'il cause la députation à une certaine charge de la religion, cause aussi une note intérieure par laquelle est marqué dans l'âme celui qui par le Baptême est devenu chrétien et par l'Ordination a été élevé au Sacerdoce, bien qu'il n'y ait pas d'autre cause à opérer physiquement cette marque que Dieu seul[114].

32. *CRITIQUE DE LA THEORIE DE BILLOT.*

Ainsi s'achève ce que nous pouvons regarder comme la deuxième étape de l'exposé de Billot. Avant d'en instituer la critique il sera bon, croyons-nous, de résumer sa pensée : pour notre auteur, le sacrement de la Loi

---

112. *Op. cit.* p. 136.
113. *Op. cit.* p. 137.
114. *Op. cit.* note des pages 137-138.

Nouvelle est un signe sacré d'institution divine par lequel, un homme, au nom de Dieu et par commission du Christ députe un autre homme ou une substance matérielle (cas de l'Eucharistie) à un certain état, à une certaine fonction. Sur cette députation, Dieu tout seul transsubstancie la matière, imprime le caractère et, sauf empêchement, infuse la grâce. Le rôle du ministre du sacrement se trouve être celui d'un employé qui désignerait à l'artiste le bloc de marbre dont celui-ci fera la statue. Cette désignation est, d'ailleurs, de par la volonté de l'artiste lui-même, sûre et infaillible. C'est pourquoi, d'après BILLOT, l'humanité du Christ elle-même cause les miracles en ce sens seulement que, « par une désignation sûre et infaillible, elle ordonne un homme ou une chose à un changement miraculeux que Dieu seul peut opérer. »

Renonçant à prouver sa thèse, *a priori*, c'est-à-dire à démontrer qu'il est contradictoire qu'une réalité corporelle soit assumée à titre d'instrument dans la production de la grâce elle-même, BILLOT préfère établir le fait. Car, c'est un fait, écrit-il, que Dieu n'a pas doté les sacrements d'une telle causalité. A preuve, trois raisonnements, issus « de principes théologiques de nature à emporter l'adhésion universelle ».

a) *Critique du premier argument.*

Le premier argument s'appuie sur cette donnée de la doctrine de foi :

« Les sacrements, en fait, sont souvent valides sans que s'ensuive l'effet de grâce. Or, le sacrement valide est un signe pratique toujours vrai. Donc, le sacrement ne cause immédiatement que la disposition à la grâce, laquelle est toujours également posée. »

La majeure est indiscutable et universellement reconnue. Quant à la mineure, elle constitue pour une bonne part, une simple pétition de principe. On chercherait en vain un document ecclésiastique, un texte scripturaire ou une doctrine traditionnelle qui l'étaye. La raison en est le sens amphibologique de l'expression

« sacrement valide ». Si on entend par ces mots ainsi que le fait BILLOT, le sacrement qui est administré au sujet qu'il faut, suivant les lois de son institution, avec, chez le sujet récepteur, s'il s'agit d'un adulte, la simple volonté de recevoir ce qui lui est appliqué, il n'est pas douteux que la conclusion s'impose. Mais comment exclure de l'acception de « validité sacramentelle », celle qui se tient du côté du rite et de l'intention du ministre, dans l'ignorance où peut être ce dernier et où naturellement il est toujours par rapport à cette volonté intérieure du sujet de recevoir vraiment ou non le sacrement qui lui est conféré. Le seul moyen de dissiper l'équivoque serait de parler, ainsi qu'en pratique on le fait spontanément, la théologie pastorale en témoigne : d'*administration valide* et de *réception valide* du sacrement. *Administration valide* : le ministre a fait tout ce qui est requis à la validité du sacrement, l'effet a suivi ou non, suivant les dispositions du sujet. *Réception valide :* à l'administration valide du sacrement, il n'y a pas eu d'opposition du côté du sujet récepteur.

Que Billot s'attache à la notion de validité qu'il a mise en avant, c'est ce qui n'est pas douteux ; ne va-t-il pas jusqu'à écrire :

« L'homme peut recevoir un sacrement et cependant ne pas recevoir la grâce, parce qu'il est mal disposé ; l'impression du caractère, elle, suit toujours et nécessairement la collation valide du sacrement, parce qu'il n'y a aucune indisposition de la volonté qui contrarie le caractère. Seul, donc, le caractère possède avec le sacrement cette absolue et infaillible connexion d'où naît sa visibilité et qui lui a mérité le nom de sacrement intérieur »[115].

La déclaration est tellement forte, qu'un correctif s'avère par trop indispensable. Il figure, en bas de page, sous forme de note :

« aucune indisposition contraire, entendez : « excepté le défaut d'intention de recevoir le sacrement ; mais alors, le sacrement extérieur manque d'une des conditions nécessaires à la validité ».

Une telle conception de la validité sacramentelle est-elle recevable ? Je note, d'abord, que le Pape INNOCENT III dans une lettre à YMBERT, archevêque d'Arles,

---

115. *Op. cit.* p. 162.

parle d'une condition qui empêche l'impression du caractère et c'est précisément la disposition d'une volonté contraire : « *tunc ergo characterem imprimit operatio, cum obicem voluntatis contrariae non invenit obsistentem* »[116]. Je note, ensuite, que si la visibilité du caractère et du « *res et sacramentum* » en général vient de son absolue et infaillible connexion avec le sacrement extérieur, cette visibilité et cette connexion sont en dépendance absolue et nécessaire de la vérité de l'attitude du sujet récepteur.

En réalité, la vérité du sacrement apparaît plus complexe. Il est une vérité qui dépend exclusivement de la conformité du rite avec l'institution, ce qui suppose outre le signe extérieur, l'intention du ministre ; il en est une autre qui est relative au sujet et qui suppose chez celui-ci l'absence de fiction comme disaient les anciens théologiens — c'est-à-dire, l'absence d'opposition de la volonté au sens du sacrement. Cette conformité au sens du sacrement est double, comme l'efficacité même et la signification du sacrement : intention de recevoir le sacrement intérieur et intention de recevoir l'effet de grâce du sacrement. Or, de cette double conformité intérieure du sujet au sens du sacrement, il n'est pas de témoin visible, hormis le sujet lui-même. Il est un cas seulement, celui de l'enfant dénué de raison, où l'administration valide coïncide nécessairement avec la réception valide.

Cependant, l'équivoque : « sacrement valide » n'est nulle part plus manifeste que dans le cas de l'Eucharistie. Là, en effet, la validité, au sens de BILLOT, est pleinement assurée par la consécration correcte. L'autre, au contraire, postule la bonne communion. Le sacrement valide proclame BILLOT est un signe pratique toujours vrai. La communion sacrilège est pourtant la réception d'un sacrement valide. La signification sacramentelle d'une telle communion est vraie, en partie du moins : le corps du Christ est bien réellement présent

---

116. INNOC. III, *Ep. Majores*, ad Ymbert. Arch. Arelat., a. 1201.

sous les espèces du pain ; mais elle n'est pas totalement vraie et c'est pourquoi elle ne peut être efficace. La fiction, chez le sujet a contrarié la pleine signification de la communion. Cet homme a fait le geste de se nourrir du corps du Christ alors qu'il savait et ne voulait pas lui être uni vitalement.

Ce qui est indiscutable — et c'est très important — c'est qu'il n'y a jamais sacrement extérieur, hormis l'Eucharistie, quand le sujet ne veut pas recevoir le rite sacramentaire. Dans ces conjonctures, le sacrement extérieur peut exister dans sa signification de la part du ministre, il n'existe pas du côté du sujet à sanctifier, puisque sa volonté s'oppose non seulement à la grâce qui formellement sanctifie mais encore au moyen même de sanctification ou de consécration qu'est le sacrement. Le sacrement est, en effet, essentiellement et avant tout un moyen de jonction avec Jésus-Christ. Lorsque la fiction porte sur le sacrement lui-même, il n'y a, donc, pas sacrement : aucune vertu causative de la grâce ne passe à travers les paroles et la matière ou à l'occasion de leur application, ni aucune vertu causative de quoi que ce soit d'ordre sacramentel. Il n'y a pas dans le cas ni signification, ni réalisation effective de ce qu'a voulu le Christ.

Cependant, on conclurait à tort de ces considérations que suivant la remarque de BILLOT, c'est en ce sens que le Concile de Trente a défini que les sacrements contiennent la grâce qu'ils signifient. BILLOT a traduit à sa manière le canon conciliaire[117] : « Les sacrements contiennent toujours la grâce même s'ils ne la confèrent pas toujours, mais seulement quand aucun obstacle ne s'y oppose »[118]. Voici bien le procédé de se donner comme acquis cela même qu'il s'agit d'établir. Il est clair que si la définition conciliaire comportait ce sens précis, elle ne pourrait être

---

117. *Trident.* Sess. VII. Can. 6 : « *Si quis dixerit, sacramenta N.L., non continere gratiam, quam significant aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre* ».

118. *Op. cit.* p. 124.

interprétée à la lumière de la causalité instrumentale perfective sans contradiction dans les termes : seules demeureraient possibles, la causalité morale et la causalité instrumentale dispositive. Mais voici la teneur exacte du canon invoqué : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Nouvelle Loi ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou ne confèrent pas la grâce elle-même à ceux qui n'opposent pas d'obstacle ; si quelqu'un les considère, au contraire, comme de purs signes extérieurs de la grâce ou de la justification reçue par la foi et comme des marques de la profession chrétienne par lesquelles parmi les hommes les fidèles se distinguent des infidèles : qu'il soit anathème ». Le canon 7[me] dit à un autre point de vue: « Si quelqu'un dit que la grâce n'est pas donnée par les sacrements toujours et à tous de la part de Dieu alors même qu'ils sont reçus comme il faut ; mais que cette grâce est accordée seulement parfois et à quelques-uns : qu'il soit anathème ».

Ainsi, donc, la critique de la première preuve fournie par BILLOT est-elle dénuée de toute force.

b) *Critique du deuxième argument.*

La deuxième preuve, qui a trouvé si grand crédit chez les disciples du célèbre théologien romain, est fondée sur la reviviscence. « Les sacrements reçus dans de mauvaises dispositions revivent dès que l'obstacle est écarté : c'est l'indice qu'ils n'atteignent point par leur action, la substance même de la grâce. L'influx du sacrement à l'endroit de la grâce est tout entier dans l'introduction préalable de ce que nous appelons sacrement intérieur ; aucune autre causalité n'est concevable en dehors de la causalité instrumentale dispositive ». « Dans le cas de reviviscence, la grâce est aussi proprement et vraiment

---

119. *Trident.* Sess. VII. Can. 7: « *Si quis dixerit, non dari gratiam per hujusmodi sacramenta semper et omnibus quantum est ex parte Dei, etiamsi rite ea suscipiant, sed aliquando et aliquibus* ». A.S.

l'effet du sacrement que si elle avait été infusée au moment même de la réception du rite extérieur ».

Que vaut chacune de ces affirmations ? On devait raisonner à partir « de principes théologiques universellement admis ». Or, c'est un fait : les théologiens n'admettent pas dans leur ensemble la reviviscence de tous les sacrements. L'Extrême-Onction, la Pénitence pour beaucoup ne revivent pas. Quoi qu'il en soit, comment conclure du fait de la reviviscence, la doctrine que les sacrements n'atteignent point, par leur action normale et fructueuse, la substance même de la grâce ? Un seul moyen, et BILLOT l'emploie dans un mouvement oratoire qui ne doit pas donner le change : poser comme démontré, et non comme conséquence, que l'influx du sacrement eu égard à la grâce est tout entier dans l'introduction d'un titre exigitif et, en outre, qu'aucune autre causalité n'est, ici, concevable en dehors de la dispositive ?

Il est, cependant, fort clair que les partisans de la causalité morale soit dans tous les cas, soit pour les cas de reviviscence, expliquent le fait sur lequel s'appuie BILLOT sans recourir aux principes allégués par lui. D'autre part, nous montrerons que les sacrements chrétiens peuvent parfaitement causer la grâce d'une manière perfective dans le cas de réception immédiatement fructueuse et dispositivement seulement dans les cas de reviscence. N'y a-t-il pas, en effet, paralogisme évident dans le raisonnement en cause ? De ce que l'effet est le même dans le cas de la grâce reçue par l'enfant d'un jour et dans le cas de l'adulte qui, ayant reçu ce sacrement dans de mauvaises dispositions, fait pénitence quarante ans plus tard, est-on autorisé à tenir pour démontré que l'efficience du rite extérieur est identique ici et là ? N'est-ce pas mettre *a priori*, une équation entre effet identique et identique efficace d'une cause instrumentale. Il est manifeste qu'on ne peut induire de deux œuvres d'art de forme identique à l'identité de l'instrument spécifique dont l'artiste s'est servi. Que dire dans le cas sacramentaire où la cause principale, qui est Dieu, peut influer la grâce

sans intermédiaire sacramentel jouant le rôle d'instrument, en raison de son antérieure position externe ou indépendamment d'elle ?

Reste l'allégation du silence de l'Ecriture ou de la Tradition sur un mode de causalité sacramentelle plus profond que celui de la causalité instrumentale dispositive. Voilà qui ne permet pas de suivre l'opinion de la causalité perfective. L'argument n'est guère sérieux. En théologie, on le sait, le silence de la Révélation sur une affirmation explicite n'interdit nullement de la formuler. Il suffit qu'elle se déduise d'une donnée révélée dont le raisonnement l'extrait comme d'un principe qui la contenait implicitement. Or, précisément les partisans de la causalité perfective se réclament des Sources de la Révélation et de l'autorité du Magistère. Ils ne manquent pas de relever que la causalité purement dispositive s'accorde mal avec le langage de l'Ecriture, des Pères et des Conciles, tandis que pareil langage trouve son interprétation normale dans la ligne de leur explication.

c) *Critique du troisième argument.*

D'ailleurs, la reviviscence dont BILLOT affirme le fait pour tous les sacrements à l'exception de l'Eucharistie, n'est suivant son propre aveu, l'objet d'aucune révélation spéciale : l'Ecriture n'en parle point. Elle constitue, cependant ,aux yeux de notre auteur, la preuve la plus efficace de sa position. A vrai dire, il est malaisé de mettre en forme ce dernier argument qui se confond presque avec le deuxième ! Son originalité paraît être dans cet axiome présenté comme un principe évident : « il est absolument absurde de poser deux modes divers de causalité dans un même et identique sacrement ». L'évidence du principe exigerait que l'on ajoutât « dans les mêmes conditions ». Cependant nous pensons que la reviviscence est une conclusion théologique. C'est au reste ce que pensent tous les théologiens admettant le fait, dans la mesure même où ils l'admettent. Mais une telle conclusion doctrinale est-elle issue de la pénétration par les

Saints Docteurs du « mode dont les sacrements causent toujours » ? Il faudrait le démontrer. Or, cette démonstration ne sera pas acquise lorsqu'on aura invoqué l'autorité du seul Augustin, moins encore lorsqu'on aura affirmé sans preuve que « la raison pour laquelle Augustin a enseigné la reviviscence du sacrement de baptême, reçu dans l'hérésie, a été la considération du mode propre dont la grâce dépend du sacrement, ce qui lui a permis de voir que la grâce arrive indifféremment, soit immédiatement, soit plus tard, dès que sont présentes les dispositions requises »[120]. Les théologiens positifs s'étonneront fort de rencontrer chez saint Augustin des préoccupations et des positions de problèmes pareillement modernes. La simple étude des textes les a convaincus que chez le Docteur d'Hippone l'argumentation est à la fois plus directe et plus engagée dans la vie. La base de l'affirmation antidonatiste, c'est la collation du caractère dans les sacrements de Baptême et d'Ordre, raison de leur non-itérabilité. Un point, c'est tout[121].

33. *CAUSALITE PHYSIQUE OU CAUSALITE INTENTIONNELLE ?*

Mais, Billot le concède, toutes ces conclusions n'ont pas encore exclu directement la causalité physique du mode dont les sacrements confèrent la grâce. Causalité dispositive et causalité physique n'impliquent, en soi, aucune contradiction. Cependant, aux yeux de notre auteur, la vertu instrumentale immanente aux sacrements n'est pas physique, elle est plutôt « intentionnelle. C'est, du moins, l'opinion la plus probable à laquelle il se range, pour la raison que cette vertu a son principe adéquat dans l'institution du Christ, législateur du Nouveau Testament. »

Nous ne ferons aucune difficulté à reconnaître le caractère trop matériel et positivement impropre de

---

120. *Op. cit.* p. 126.

121. Pourrat. *La Théol. Sacramentaire*, Paris 1907. pp. 188-210.

l'épithète « physique » ainsi appliquée à une causalité de grâce. Nous en avons fait une critique serrée à propos de la causalité instrumentale de l'humanité du Sauveur dans l'œuvre de sanctification du Verbe Incarné[122] et nous y reviendrons bientôt à propos de la causalité sacramentaire. L'épithète, ici, ne peut avoir valeur que négativement, par mode de rejet, par opposition à la pure causalité morale. Toutefois, comme le note Maurice de la Taille, « il n'y a pas lieu de trop insister sur les mots »[123], lorsqu'on indique clairement l'acception légitime que l'on donne à une expression, chère à plusieurs ou plus ou moins consacrée par l'usage.

L'important est de poser, comme le demande Billot à la suite de saint Thomas, que les sacrements causent en tant qu'ils sont des signes. La signification, telle est, nous l'avons établi, leur nature générique. Si les sacrements causent instrumentalement la grâce, sous la motion divine, c'est en tant qu'ils signifient. L'opération propre aux signes sacramentaires qui reçoivent de la motion divine cette élévation causative, qui est participation d'ordre opératif et transitoire à la vertu propre à la Divinité, est la signification et elle seule. Il est, en effet, parfaitement vrai que le sacrement n'est quelque chose d'un qu'au plan du signe. Il est encore tout à fait exact que la signification est quelque chose de non purement corporel, ni même de proprement corporel, mais bien quelque chose de spirituel et d'intentionnel. Néanmoins, la signification occupe dans l'efficacité sacramentaire une place trop capitale pour nous contenter de ces notations fugaces et un peu négatives. Impossible d'essayer une explication vraie de la causalité des sacrements chrétiens si on ne s'efforce au préalable de déterminer la nature de la signification. Essayons donc de pénétrer la causalité du signe.

---

122. *Rev. Thom.* 1934, pp. 370-393. *Cf. Le Sauveur du Monde.* 2. L'ontologie du Verbe Incarné.

123. *Mysterium Fidei*, p. 582, note 2.

Chapitre Premier

Que et comment les Sacrements Chrétiens confèrent la Grace

Article Quatrième

UNE DERNIERE EXPLICATION : LE SYSTEME DE LA CAUSALITE DITE PHYSIQUE

Comme l'a justement remarqué *Billot*, seul nous intéresse, présentement, le signe conventionnel ou d'institution humaine, puisque le symbole qui entre dans la constitution sacramentaire du côté de la matière et qui a une base dans la nature des choses se trouve assumé dans un sens précis en raison d'une convention qui se reflète dans la signification des paroles avec lesquelles, dans l'ordre du signe, il ne fait qu'un. Le sacrement est un signe conventionnel, institutionnel, une parole en action, une parole profondément humanisée par le geste symbolique qui l'intègre.

Or, dans la parole humaine, qu'y a-t-il de spirituel ? Une vertu instrumentale, enseigne saint Thomas[123Bis], et par conséquent quelque chose de l'ordre de la motion, quelque chose de tendanciel, d'intermédiaire entre deux intelligences, celle qui s'exprime par ce moyen de traduire à autrui ou à elle-même sa pensée, et celle, distincte — au moins d'une distinction de raison — à laquelle entend parler la première. Dans le cas d'une conversation entre deux interlocuteurs, il ne semble pas trop difficile d'analyser cette vertu instrumentale, je veux dire cette intelligibilité, déposée volontairement, intentionnellement, par celui qui parle dans les mots dont il a déterminé le sens ou accepté la signification reçue et qu'il emploie, en tout cas, dans les termes de convention qui les rendent intelligibles, de l'intelligibilité objective commune à celui auquel il s'adresse. Ainsi, des sons, de soi, immédiatement sensibles et sans intel-

---

123Bis. III. LXII. 4. 1m: « *Nihil tamen prohibet in corpore esse virtutem spiritualem instrumentaliter, in quantum scilicet corpus potest moveri ab aliqua substantia spirituali ad aliquem effectum spiritualem inducendum; sicut et in ipsa voce sensibili est quaedam vis spiritualis ad excitandum intellectum hominis, in quantum procedit a conceptione mentis* ».

ligibilité naturelle autre que leur sonorité, éveillent-ils, dans l'intelligence qui les entend, l'intelligibilité voulue et recherchée par celui qui parle. Ils sont, de la sorte, doués d'une puissance qu'ils n'ont pas d'eux-mêmes et qu'ils n'ont pas, du reste, auprès de l'homme qui ne possède pas la clef conventionnelle de leur sens. Le danger, dans l'étude de la parole, comme de tout signe, est de concevoir le mouvement spirituel qui se trouve engagé dans un mouvement physique comme un mouvement proprement dit ou physique ; alors qu'il ne peut s'agir que d'un mouvement improprement dit[123Ter].

En effet, il ne s'agit pas dans la signification, prise formellement, du mouvement sonore qui s'effectue successivement et frappe les sens, mais bien et exclusivement du mouvement spirituel, intentionnel, imprimé dans les sons, qui l'expriment[124]. Comme tel, ce mouvement n'existe qu'au terme de la constitution du sens et s'imprime à son tour instantanément dans l'intelligence réceptrice. Cependant, le mouvement qui fait le signe dans sa virtualité de signe, dans sa puissance de signification n'est pas l'actuation qu'il cause dans l'intellect de celui qui en prend intelligence, mais bien le sens intelligible qu'y dépose l'intellect qui en use pour traduire sa pensée au dehors auprès d'autres intelligences[125].

Il faut noter, pourtant, que si le signe demeure dans sa virtualité, s'il n'est pas appréhendé par une intelli-

---

123Ter. Pour cette distinction d'importance, voir S. Thomas, I. XVIII. 1 : « *Illa proprie sunt viventia quæ per seipsa secundum aliquam speciem motus movent ; sive accipiatur motus proprie, sicut motus dicitur actus imperfecti, id est, existentis in potentia ; sive motus accipiatur communiter prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere et sentire dicitur moveri* ». — I. LIII. 1. 2m. : « *Motus existentis in potentia est actus imperfecti. Sed motus qui est secundum applicationem virtutis, est existentis in actu ; quia virtus rei est secundum quod actu est.* » — I. LIII. 1. 3m: « *Motus existentis in potentia est propter indigentiam suam ; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius* ».

124. III. LXXVIII. 4. 3m.

125. III. LXII. 4. 1m. : « *in quantum procedit a conceptione mentis* ». — III. LXII. 1. 1m. *Causa principalis non proprie dici potest signum effectus, sed causa instrumentalis... eo quod non est solum causa, sed etiam quodammodo effectus in quantum movetur a principali agente.* »

gence qui le comprend, il n'est pas en acte de signe et n'exerce actuellement aucune motion instrumentale, aucune action significative[126]. Tel, le livre imprimé, sur le rayon d'une bibliothèque : sa vertu instrumentale est en acte premier, par mode d'objet : elle ne passera à l'acte second que par le mouvement ou plus exactement par l'opération intellectuelle de celui qui le lira intelligemment. Voilà bien de quoi mettre au rouet, semble-t-il, le théologien désireux d'expliquer la pensée de saint Thomas sur la causalité des sacrements. Car, enfin, dans la vie sacramentaire, il peut parfaitement ne pas importer à la validité d'un sacrement que le sujet récepteur perçoive le signe qui lui est appliqué ; il est même des cas où pareille perception intellectuelle est impossible, par exemple, le cas du petit enfant, baptisé avant l'âge de raison.

35. *LE SACREMENT EST UN SIGNE DYNAMIQUE A INTENTION PRATIQUE.*

C'est alors qu'il faut se rappeler que le sacrement qui est un signe, n'est pas n'importe quel signe mais une action significative, signifiée au dehors. Le signe statique comme l'écriture effectuée, nous l'avons dit, est en acte premier tant que n'intervient pas l'opération de l'intelligence qui l'interprète. Le signe dynamique, l'action significative, la parole sont en acte second de signe et d'instrument lorsqu'ils opèrent immédiatement leur effet intentionnel dans l'intelligence réceptrice. Mais, dans le sacrement, nous avons affaire à quelque chose d'original. Le sacrement est un dire pratique, c'est le signe d'un commandement du Seigneur. Or, ce dernier n'est pas un commandement purement humain, n'exerçant son efficience que par le truchement d'une

---

126. CAJÉTAN, in III. LXII. Art. 4 : « *Nihil enim est in voce sensibili in quantum procedit a mente, præter significationem, nisi usus quo mens illa utitur significativa voce ad excitandam mentem auditoris. Et propterea non movetur Græcus a Latino, quia significativa vox qua loquens utitur, non pervenit ad intellectum græci.* »

expression intentionnelle, laquelle ne meut l'homme à qui s'adresse l'intimation que d'une motion simplement objective. Certes, au plan de son humanité, le Christ ne meut pas différemment ses disciples. L'injonction du Sauveur : « baptisez » ne meut pas le ministre du baptême subjectivement « *quoad exercitium* » à vouloir baptiser, mais seulement objectivement, ainsi qu'il en va de tout commandement humain. Cependant, dès là que le ministre se meut librement sous la motion de Dieu, premier moteur, à vouloir baptiser, puis à appliquer le rite baptismal dans l'intention de faire ce que le Sauveur a prescrit : le rite se trouve immédiatement et *ipso facto* sous la motion subjective et efficiente du vouloir du Christ-Homme-Dieu : il est l'expression de son vouloir divin de consécration et de sanctification ; il participe à la puissance divine dont est imprégné son vouloir humain mû et élevé par le vouloir divin comme sont mues et élevées toutes les activités humaines du Sauveur ainsi que toutes les activités intermédiaires, humaines ou non, dont le Christ veut bien se servir pour atteindre l'effet de sanctification qu'il a en vue dans chaque sacrement.

36. *LE SACREMENT EST L'EXPRESSION SIGNIFIEE DU VOULOIR SANCTIFICATEUR DE L'HOMME-DIEU.*

La *signification* du sacrement découle donc, avant tout, du vouloir de consécration et de sanctification du Christ. C'est parce qu'il veut par leur entremise atteindre tels effets qu'il leur donne de les signifier. La signification sacramentaire est, avant tout, l'*expression* du vouloir sanctificateur du Sauveur[127]. Le signe sacramen-

---

127. III. LX, 5; LXII, 1. 1m. — CAJÉTAN, in III. LXII. Art. 4: « *Et hoc ipsum, in speciali de sacramentis loquendo, in calce responsionis ad* 1m *hujus articuli replicat dicens : et hoc modo vis spiritualis est in sacramentis, in quantum ordinantur a Deo ad effectum spiritualem. Ubi vides* vim spiritualem consistere in hoc quod sacramenta ordinantur a Deo ad effectum spiritualem ». — Le lieu où Cajétan a traité *ex professo* de la vertu instrumentale est, on le sait, III. XIII. Art. 2.

tel opère en tant qu'objet et complément extérieur du vouloir divino-humain du Christ et du vouloir humain du ministre, non comme cause d'une prise de conscience intellectuelle ou morale chez le sujet récepteur : aussi bien la matière eucharistique n'est-elle pas susceptible d'une telle actuation.

Ce n'est pas douteux : toute une pédagogie religieuse est en cause dans la vie sacramentaire. Mais cette pédagogie est d'ordre social. Il n'est pas nécessaire que le sujet auquel le sacrement est appliqué pour sa consécration et sa sanctification en perçoive la signification, ait conscience de l'action sacramentaire dont il est le bénéficiaire : le cas du baptême de l'enfant est patent. Il n'est même pas nécessaire qu'il y ait des témoins de ce signe et de cette action, il suffit que le signe exprime objectivement le vouloir du Sauveur. La pédagogie sacramentelle s'exercera sur le sujet, le jour où il prendra conscience du don qu'il a reçu par le sacrement et chaque fois qu'il sera témoin de sa collation à autrui ou qu'il reviendra par la réflexion sur la nature et le fait du rite auquel, après Dieu et la sainte humanité de Jésus, il doit d'être chrétien, fils de Dieu et de l'Eglise. Or, si le vouloir humain, comme tel, n'atteint un objet extérieur que par mode de visée et d'intentionnalité, à travers le concept, et s'il en va de même, au plan humain, du signe pratique, expression du vouloir qui le commande, c'est le privilège de Dieu d'identifier absolument son vouloir et son action et c'est encore son privilège de pouvoir donner à tout ce qu'il meut hors de lui participation identique à son vouloir et à son action « *quoad exercitium* », vouloirs d'autres hommes, auxquels il commande et actions extérieures, expressives de ces vouloirs, voulus par lui, en Maître Souverain.

37. *LE SACREMENT COMPORTE UNE DOUBLE INTENTIONNALITE L'UNE INSTRUMENT DE L'AUTRE, L'HUMAINE ET LA DIVINE.*

Par conséquent, il est juste, en théologie sacramen-

taire, de parler, comme l'a fait *Billot*, d'intentionnalité ; mais, il faut se garder d'y parler exclusivement d'intentionnalité humaine, car telle n'est pas l'intentionnalité proprement sacramentelle. Telle est seulement l'intentionnalité propre au signe humain, en tant que tel, lequel se trouve divinement assumé dans le sacrement. L'intentionnalité instrumentale proprement sacramentelle est de l'ordre de la cause principale qui use de l'intentionnalité propre au signe humain assumé par elle, ainsi qu'il en va, du reste, en toute causalité instrumentale. Or, la causalité divine qui aboutit à la grâce sanctifiante est, comme toute autre causalité divine, d'ordre intentionnel au sens où ces mots désignent un ordre intellectuel et volontaire, un ordre spirituel et non seulement quelque être d'ordre tendanciel. Mais on sait que chez Dieu, qui est intelligence et volonté, intelligence et volonté sont la nature divine elle-même. Celle-ci est d'ordre réel, bien sûr, et c'est ce que veulent dire ceux qui parlent de nature *physique* en Dieu. Cependant en langage de précision, la nature de Dieu qui est Esprit, appartient à un ordre qui n'est même plus l'ordre métaphysique ; puisqu'il se situe encore au-dessus et au-delà. A ce plan, dans le mystère de l'action de Dieu, toutes les difficultés opposées à la causalité instrumentale perfective des sacrements, eu égard au caractère, au sacrement intérieur et à la grâce sanctifiante elle-même, s'évanouissent, car, seule est réfractaire à l'entremise instrumentale dans les opérations de Dieu, l'œuvre proprement créatrice.

38. *LE SACREMENT EST CAUSE EFFICIENTE INSTRUMENTALE DE LA SANCTIFICATION : LE PROBLEME DE LA REVIVISCENCE.*

Cependant, ce recours objectif à la transcendante nature de la cause principale dans l'activité sacramentaire ne répond pas directement au problème que soulève le fait de la reviviscence dans la perspective de la causalité instrumentale perfective. Comment, nous objectera-t-on avec *Billot*, pourriez-vous attribuer une causa-

lité efficiente quelconque à quelque chose qui n'existe plus ? On pourrait discuter de cette prétendue impossibilité érigée en principe et nous avons montré naguère comment saint Thomas avait enseigné à juste titre la causalité efficiente instrumentale de la résurrection du Sauveur relativement à toutes les résurrections spirituelles des âmes postérieures au Mystère pascal comme relativement aux résurrections corporelles du dernier jour[128]. En fait, — et *Billot* l'a parfaitement saisi, — l'objection, en matière sacramentaire, porte seulement contre la causalité instrumentale perfective. Eût-on, en effet, démontré l'impossibilité de cette dernière, il est clair que quelque chose qui n'existe plus, mais qui, lorsqu'il existait, causait une disposition prochaine à l'introduction d'une forme, est réellement pour sa part, c'est-à-dire, dispositivement, cause efficiente du composé qui suit l'introduction de cette forme, même si celle-ci apparaît chronologiquement après un long délai.

On fera instance, en représentant, avec *Billot*, que les sacrements doivent exercer la même action dans le cas de réception immédiatement fructueuse et dans le cas de reviviscence. Nous ne nous attarderons pas aux arguments *ad hominem*, car il est manifeste que les causes naturelles à l'image desquelles notre auteur nous prie de concevoir la causalité sacramentaire, produisent leur effet propre ou y disposent seulement suivant qu'elles trouvent devant elles champ libre ou obstacle. Nous répondrons simplement que la causalité dans l'un et l'autre cas n'est pas tellement différente et que la différence trouve son explication dans les conditions mêmes qui différencient les deux cas. En effet, dans la réception immédiatement fructueuse, le rite, ne rencontrant aucun obstacle dans le sujet récepteur, y introduit tout ce qu'il signifie : d'abord le sacrement intérieur, caractère ou non ; et par l'entremise de ce sacrement intérieur : la réalité que signifie et que cause le sacrement extérieur,

---

128. *Revue Thomiste*, 1934, pp. 387-393.

à savoir la *chose* qui est la grâce sacramentelle ; car celle-ci signifiée par le sacrement intérieur, en dépendance du sacrement extérieur est aussi causée, par lui, dans la même dépendance, et d'une même causalité intentionnelle divinement efficace. Dans la reviviscence, au contraire, le sacrement intérieur, seul, avait été introduit dans l'âme lors de la réception valide et infructueuse, avec son ordination connaturelle à signifier la grâce. L'obstacle étant levé, il est seul à sortir cet effet, auquel au demeurant il constitue une disposition réelle permanente, comme la grâce sanctifiante constitue une disposition réelle permanente à la réception de la gloire, toutes conditions posées. Dans ce dernier cas, le sacrement intérieur a-t-il exercé toute la causalité qu'il exerce normalement en dépendance immédiate du sacrement extérieur ? Il est incontestable qu'il a exercé la causalité qu'il exerce en tous les cas, hormis celui de l'Eucharistie. En effet, sauf le cas du Mystère eucharistique, dans la réception des sacrements extérieurs, le sacrement intérieur cause la grâce en y disposant le sujet par la signation dont il marque l'âme, s'il s'agit de caractère ou tout au moins par son intentionnalité de signe spirituel passif, inhérent au sujet récepteur. Il paraît même certain qu'il n'exerce jamais d'autre causalité. Car, hormis le Sacrement d'Eucharistie où le Corps et le Sang du Christ sous les figures du pain et du vin signifient immédiatement dans la Communion la grâce qui refait le chrétien, le sacrement intérieur ne signifie jamais immédiatement la grâce sacramentelle : il la signifie médiatement comme un pouvoir, une consécration, un état qui appellent la grâce de sanctification correspondante pour leur exercice normal à l'honneur de Dieu. Il se tient ainsi comme une disposition matérielle de l'âme à la perfection formelle, proprement sanctifiante, que le sacrement extérieur signifie et effectue à titre d'effet principal.

39. *LA REVIVISCENCE NE FAIT QUE METTRE EN RELIEF LE ROLE HABITUEL DU SACREMENT INTERIEUR EU EGARD A LA GRACE SANCTIFIANTE, HORMIS LE CAS DE L'EUCHARISTIE.*

Aussi bien, la reviviscence n'apparaît-elle dans son effet de grâce sacramentelle qu'à la manière dont la grâce sacramentelle se manifeste à nous chaque fois qu'elle revient après le péché informer l'âme qui en était privée, ou tout simplement accroître ou entretenir la vie divine. En effet, le Baptême intérieur est toujours le point d'emprise, l'empreinte passive, la prise de contact qui dispose le chrétien à recevoir les grâces propres aux autres sacrements et dans le cas de la pénitence extrasacramentelle, à recouvrer la grâce propre au culte chrétien. Le caractère du confirmé est à jamais sur cette terre une disposition réelle à recevoir par la voie sacramentelle ou en dehors d'elle, la grâce propre à un fils de Dieu, adulte, à un militant officiel du Christ et de l'Eglise. Le caractère sacerdotal demeure la disposition permanente à recevoir la grâce proportionnée à l'office auquel il donne pouvoir et cela tant dans l'accroissement de la sainteté que dans son recouvrement. N'était-ce pas, en un sens authentique, à une reviviscence sacramentelle que saint Paul invitait Timothée, quand il lui demandait de ressusciter en lui la grâce qu'il avait reçue par l'imposition des mains[129] ; c'est-à-dire quand il l'invitait à se renouveler généreusement dans la grâce de son sacerdoce ? Le lien conjugal est, de même, une disposition permanente à recevoir, au cours de la vie, tant que dure le lien, dans la fidélité à l'amitié divine ou dans le recouvrement de cette amitié, la grâce propre au sacrement et à l'état de mariage chrétien. La maladie, enfin, qui met le chrétien en passe de comparaître devant Dieu et sur laquelle l'onction de prière a été appliquée, l'assimile religieusement, tant que dure cette maladie périlleuse, à l'Homme de Douleurs, Victime rédemptrice des péchés

---

129. II. *Timoth.* 1^{6}.

du monde, en vue de l'assimilation effective au Sacrifice du Chef, dans l'ultime pureté, pour l'heure marquée par la divine prédestination : de là le retour à la santé quand cet effet est utile au salut du malade.

40. *LE SACREMENT INTERIEUR, SAUF DANS L'EUCHARISTIE N'EXERCE SUR LA GRACE AUCUNE CAUSALITE PERFECTIVE.*

Ainsi, notre explication, loin d'être un « *deus machina* » et comme un aveu d'impuissance en face de faits inattendus ou contraires à la doctrine relative aux effets normaux des sacrements, illustre à la fois les faits anormaux, mais prévus par Dieu, et les faits normaux de la vie sacramentelle. Au vrai, le problème soulevé par les théologiens modernes à propos de la reviviscence, se pose en théologie tout au long de la vie chrétienne ; car les sacrements, outre l'effet immédiat qu'ils ont au moment de leur réception fructueuse en ont un autre qui est permanent, même au point de vue de la sanctification : ceux-là du moins qui constituent l'homme dans un état qui demeure et dont le sacrement intérieur persiste dans l'âme et pour cela même ne sont pas réitérables. Ainsi, notre explication rend-elle compte de tout ce qui est en question. De plus, elle est tellement fondamentale dans la vie sacramentaire qu'elle apparaît beaucoup plus importante que celle qui attribuerait au sacrement intérieur une causalité perfective. Et c'est, sans doute, en plus d'autres considérations, ce qui éclaire le crédit général dont a joui la causalité dispositive chez les vieux théologiens, voire chez saint Thomas, commentateur des *Sentences*.

41. *LE SACREMENT EXTERNE MEME DANS L'EUCHARISTIE, CAUSE INSTRUMENTALE PERFECTIVE DE SANCTIFICATION.*

Est-ce à dire que nous déniions la causalité perfective aux sacrements de la Loi nouvelle par rapport à l'efficace de sanctification propre à chacun d'eux ? Pas le

moins du monde. Nous pensons, au contraire, que saint Thomas d'Aquin, dans la *Somme théologique*, enseigne ouvertement cette causalité ; qu'elle constitue l'interprétation la plus directe des affirmations de l'Ecriture et de l'Eglise ; qu'elle s'insère, enfin, dans le prolongement de l'Incarnation rédemptrice comme le déploiement harmonieux dans l'Eglise de la terre de l'activité sanctificatrice de la Sainte Humanité de Jésus en ses mystères terrestres et célestes.

Le sacrement de la Loi Nouvelle fait ce qu'il signifie à titre d'effet signifié. Or, tous les sacrements chrétiens signifient l'effet de sanctification qui leur est propre à titre de signification principale. Donc, tous les sacrements chrétiens effectuent la sanctification qui leur est propre à titre d'effet principal. Telle est l'argumentation générale de saint Thomas dans la *Somme théologique*. Il n'est plus jamais question, en cette œuvre de pleine maturité, d'une causalité instrumentale des sacrements qui ne serait que dispositive par rapport à la grâce ; ou, plus exactement, il n'en est question que lorsqu'il s'agit de déterminer le rôle du sacrement intérieur qu'est le caractère à l'endroit de la grâce sacramentelle. Toutes les difficultés qui étaient régulièrement résolues dans les œuvres antérieures comme les *Sentences*, le *de Veritate*, le *de Potentia* par le recours à la causalité instrumentale et dispositive, sont simplement résolues par le recours à la distinction de la cause principale et de la cause instrumentale, sans que soit insinuée une seule fois l'idée que l'instrument, en acte d'instrument, n'aille pas jusqu'où va la cause principale. Tout au contraire, la distinction des causes principale et instrumentale, vient uniquement de leur concours différent à leur effet unique : l'une agissant en vertu de sa propre forme, l'autre en vertu de la motion passagèrement reçue. Cette doctrine paraît bien avoir été déjà adoptée par notre Docteur dans la douzième *Question quodlibétale*, vers 1270-1271. Dans la *Somme théologique*, saint Thomas ne pose aucune distinction entre la manière dont le rite sacramentel pro-

duit le caractère et la grâce : ce sont ici et là des effets spirituels que Dieu seul peut causer à titre de cause principale et qui ne peuvent donc être causés qu'instrumentalement par tout autre agent que Dieu.

L'organisation du traité des sacrements dans la Somme avec cette étude de la grâce, effet principal des sacrements, antérieurement à l'étude du caractère, effet sacramentel secondaire, est suggestive. Cajétan a raison de le faire remarquer. C'est une position nouvelle, peu conciliable avec la doctrine des *Sentences*.

L'évolution de la pensée de saint Thomas en l'occurrence sera l'objet d'une note technique. Qu'il suffise d'en exprimer les conclusions majeures. L'examen minutieux des textes ne permet pas un concordisme vrai, pas plus en ce qui concerne la manière dont le rite extérieur cause la grâce, qu'en ce qui concerne la nature même de la grâce sacramentelle. Tout essai idéologique d'identification réelle entre les expressions de l'Angélique, dans les *Sentences*, le *de Veritate*, le *de Potentia* et la *Somme* est fallacieux. Et ceci, à tel point que nous regardons comme de bonne méthode pour découvrir la pensée mûre et approfondie de notre auteur en ce domaine ainsi, du reste, qu'en tout autre, la pratique en tout premier lieu de la *Somme* dans l'ampleur de son contexte, puis seulement ensuite l'étude des passages parallèles en remontant progressivement le fil des œuvres antérieures.

42. *LA SANCTIFICATION EST LA SIGNIFICATION FORMELLE DE CHACUN DES SIGNES SACRAMENTELS.*

Cependant, en face des exposés de *Billot* et de la position que nous avons prise nous-même à l'endroit du sacrement intérieur, un doute subsistera peut-être. Est-il bien sûr que le sacrement extérieur signifie la grâce qu'il confère, autrement que dispositivement ?

Oui, pensons-nous.

Quiconque a un peu fréquenté l'antiquité, sait que la première donnée sacramentaire aux yeux des Pères est la

grâce, à telle enseigne qu'avant la querelle des rebaptisants, ils distinguent mal grâce et caractère. Au reste, un coup d'œil rapide sur les signes sacramentels nous permettra, à la lumière des divers principes ou conclusions maintenant établis, de reconnaître que tous les rites sacramentels signifient bien, et formellement, la grâce qui leur est propre.

Pour le *Baptême*, le cas est manifeste : laver l'âme, c'est la purifier par la grâce.

Pour la *Confirmation*, l'onction évoque la grâce de force de l'athlète du Christ, tandis que la forme latine vient encore renforcer ce sens. Le rite d'imposition des mains est le geste d'élargissement de la grâce, et de la bénédiction divine, cependant que la forme grecque : « le sceau du Don du Saint-Esprit » exprime ouvertement la collation actuelle de la grâce, car l'effusion de celle-ci accompagne toujours le don de l'Esprit.

Pour l'*Eucharistie*, la signification proprement sacramentelle, par opposition à la signification sacrificielle, a lieu au moment de la communion, où les espèces sur lesquelles les paroles de la consécration ont été prononcées signifient avec précision la grâce de réfection spirituelle propre à la manducation du Pain céleste et au breuvage d'immortalité[130].

Pour la *Pénitence*, il n'est pas douteux que la sentence d'absolution comporte la collation de la grâce, qui, seule, délie effectivement l'âme des liens du péché ; car

---

130. Cette efficience instrumentale des espèces eucharistiques par rapport à la grâce de la communion est formellement enseignée par saint Thomas, III. LXXIII. 1. 2m. et rentre dans la doctrine générale des sacrements, car la parole demeure virtuellement sur les oblats consacrés, pris en nourriture. On comparera l'affirmation de S. Thomas : « Comme il en va de la vertu du Saint-Esprit à l'endroit de l'eau du baptême ; ainsi en va-t-il du vrai corps du Christ à l'endroit des espèces du pain et du vin. Les espèces du pain et du vin n'ont d'efficace qu'en raison de la puissance du vrai corps du Christ », et l'affirmation de M. de la Taille : « Conformément à la pensée des Anciens, il faut tenir avec saint Thomas que dans le sacrement d'Eucharistie comme dans les autres, le rit extérieur ne cause son effet ultime (*res tantum*) que par l'intermédiaire du sacrement intérieur, effet du premier et cause du dernier effet. » *Mysterium Fidei*, p. 581.

ce n'est pas seulement au nom de l'Eglise mais au nom de Dieu en personne que parle le Prêtre.

Pour l'*Extrême-Onction*, aucune difficulté soit du côté de la matière : l'huile signifie habituellement une grâce de sanctification, soit du côté de la forme où est implorée la miséricorde divine pour le pardon des péchés. La difficulté consiste plutôt dans le discernement du sacrement intérieur.

Pour l'*Ordre*, le rite antique toujours conservé par l'Orient mentionne expressément la grâce sacerdotale dans la formule de prières, tandis que l'imposition des mains évoque la large bénédiction, l'ample grâce de sanctification qui est départie au chrétien que le Christ par la médiation de l'évêque se choisit pour paître son troupeau. Depuis la Constitution Apostolique de Pie XII, *Sacramentum Ordinis*, il faut en dire autant du rite latin d'aujourd'hui. Mais on sait qu'à suivre l'enseignement du Décret aux Arméniens, le signe sacramentel paraît s'être concentré tout entier en Occident, pendant des siècles, dans la porrection des instruments et de la matière du sacrifice eucharistique ainsi que dans les paroles qui investissent du pouvoir de célébrer ce Mystère, office par excellence du prêtre. Apparemment, voici donc un sacrement extérieur dont toute la signification se bornait à désigner le sacrement intérieur, c'est-à-dire le pouvoir actif qu'il conférait. En fait, à supposer que le Décret aux Arméniens ait entériné une doctrine réduisant les cérémonies qui précèdent la porrection ou qui la suivent à de pures solennités, il demeurerait impossible de voir dans ce rite d'investiture, dans cette députation effective, la seule signification et la seule collation du pouvoir nu de consacrer la sainte Eucharistie. Car, aux yeux de l'Eglise, les paroles du prélat consécrateur entendaient signifier et conférer autre chose que le pouvoir pur et simple de consacrer ; elles entendaient conférer et elles signifiaient, par conséquent, le pouvoir de consacrer d'une manière qui sanctifie le prêtre, d'une manière qui l'accorde intimement à son sacrifice. (« *Imitamini quod*

tractatis ») et qui lui donne de l'offrir autrement que comme un ministre dont la personne ne serait pas spécialement associée à l'offrande qu'il fait sacramentellement. N'est-ce pas cette grâce de sanctification que l'onction des mains et le chant du *Veni Creator* voulaient rendre palpable, après l'imposition des mains planant encore sur les ordinands ? Enfin, le candidat au sacerdoce savait alors comme aujourd'hui qu'il recevrait sacrilègement le pouvoir sacerdotal, s'il ne disposait pas son âme à la réception de la grâce qui l'accompagne[131].

Le cas du *Mariage* est moins clair : la raison en est dans cette remarque de saint Thomas qu'il y a autre chose, ici, qu'un sacrement : un office de nature et que, d'autre part, ce sacrement comporte « très peu de spiritualité[132] ». S'il est sacrement, c'est en tant qu'il est mystère dans le Christ et l'Eglise, c'est-à-dire en tant qu'il signifie, en l'évoquant, l'union, source de sainteté pour les âmes, du Rédempteur avec l'Eglise. Mais c'est ainsi qu'il signifie pour chacun des deux époux une grâce de sanctification dans l'amour réciproque propre à l'union indissoluble qu'est l'état du mariage chrétien.

43. *CONCLUSION.*

En bref, pour conclure, nous dirons que la causalité efficiente instrumentale perfective s'impose pour cette raison qu'elle est exprimée par le signe sacramentel extérieur. Pour n'attribuer à ce dernier que la seule causalité dispositive, il faudrait ou bien établir l'impossibilité absolue de la causalité perfective instrumentale, ou bien démontrer que la signification sacramentelle ne

---

131. *Cf.* Constitution Apostolique de Pie XII : *Sacramentum ordinis.* Je pense personnellement que par cette Constitution l'Eglise latine revient à l'antique tradition en vertu du « *statuimus instrumentorum traditionem saltem in posterum non esse necessariam ad Sacrorum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus ordinum validitatem* » et ne déclare pas avec certitude que dans l'Eglise latine comme dans l'Eglise orientale, le Sacrement de l'Ordre n'a jamais eu d'autre matière que l'imposition des mains, d'autre forme que la formule consécratoire qui lui est associée.

132. III. LXV. 2. 1m.

désigne que dispositivement la grâce, tandis qu'elle désignerait perfectivement le sacrement intérieur. Si la seconde partie de l'alternative était vraie, les expressions dont l'Eglise se sert lorsqu'elle désigne l'efficace de ses sacrements, ne devraient pas être prises à la lettre. On devrait en rigueur moins les définir en fonction de la grâce qu'en fonction du caractère ou de l'état dans lequel ils constituent leur sujet. Et cependant, leur définition en fonction de la grâce demeurerait valable en raison de la loi antonomastique en vertu de quoi les choses se dénomment à partir de leur fin et de leur complément[132Bis].

Pour établir la première partie du dilemme, il faudrait prouver que la grâce sanctifiante est une création et non une éduction de par la puissance active de Dieu de la puissance obédientielle de l'âme ; il faudrait encore prouver l'impossibilité pour un instrument de concourir avec la puissance de Dieu à la création. Or, s'il est aisé, à la suite de saint Thomas[133], de démontrer que pour causer, il faut être et qu'avant la création entendue en son ensemble, il n'y a rien en dehors de Dieu, il est moins aisé de montrer la répugnance ou contradiction absolue d'un concours instrumental de la créature entre les mains de Dieu, cause principale, à la production *ex nihilo* d'un être nouveau. Comment un homme ne pourrait-il pas être élevé efficacement par Dieu à commander l'apparition dans l'être d'une réalité imaginée et conçue par lui à l'aide de matériaux préexistants ? Saint Thomas a répondu que la chose est impossible : car l'instrument doit exercer une action propre qui le dispose à l'action instrumentale et par cette action atteindre un terme réel en le disposant à l'effet proprement instrumental[134]. Ici gît la difficulté. Dans le cas imaginé, l'opération conceptuelle n'atteint rien de réel, puisque le réel correspondant n'existe pas,

132Bis. III. LX. 2. 3m.

133. I. XLV. 5.

134. III. LXXVIII. 4, 2m. *Verit.* XXVII, 4, 15.

puisque rien du réel correspondant n'existe, étant donné que tout substrat réel d'opération a été exclu. Au contraire, dans la production de la grâce, rien de semblable. L'action divine s'exerce sur quelque chose de préexistant, sur « quelqu'un » qu'elle fait passer de l'inimitié avec Dieu à l'amitié ou simplement à un plus haut degré d'amitié. Il n'est pas indispensable de recourir à l'éduction de la grâce de la puissance obédientielle de l'âme. Sur ce point, bien que l'enseignement de saint Thomas ne paraisse pas contestable[135], Cajétan déclare que dans la production de la grâce, il se mêle quelque chose de la création[136]. Mais en tout état de cause, en tant qu'elle est un accident, la grâce n'est pas créée[137]. C'est l'âme préexistante qui se trouve constituée dans un nouvel être accidentel par l'infusion de la grâce, c'est l'homme qui devient en grâce ou qui perd la grâce : « *fit et corrumpitur secundum gratiam* »[137], la grâce n'est à proprement parler ni créée ni annihilée. Par conséquent, à la production de la grâce, rien n'empêche qu'il y ait concours d'une cause instrumentale. Au reste, ce concours se fait bien relativement à un sujet que le sacrement modifie réellement — tel est le sens du rite — *in ordine ad gratiam*. Le rite, par sa signification, n'atteint pas la grâce dans son être même. Il ne la signifie pas dans son ontologie abstraite, dans son essence insaisissable par concept humain, et par là même non « symbolisable » en sa nature de participation à la nature divine, mais bien dans ses effets propres, spéciaux à chacun des sacrements.

---

135. Dans le *de Virtutibus in communi*. Art. 10, 13m. Saint Thomas enseigne expressément que les vertus infuses sont déduites de la puissance obédientielle de l'âme. Et comme les vertus infuses émanent de la grâce sanctifiante ainsi que les puissances émanent de l'âme, il faut en conclure que la grâce sanctifiante est éduite de la même manière. I-II. CX. 4. corp. et 1m ; III. LXII, 2.

136. *In Sum. Theol.* III. LXII. 1.

137. I-II. CX. 2. 3m : « *Omne accidens non dicitur ens... dicitur fieri vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam dicitur gratia creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, non ex meritis* ». *Cf.* I-II. CXII. 1. 1m et 2m.

Mais, parce qu'il signifie ces effets, il les produit et sous cette incidence précise, il produit la grâce, comme leur cause formelle[138].

A dessein, nous nous sommes gardé de qualifier de « physique » la vertu instrumentale perfective que nous avons reconnue aux sacrements chrétiens. Sortons des discussions verbales. Ou bien par les termes de « causalité physique », on entend désigner ce que saint Thomas concevait suivant le type de causalité efficiente instrumentale ontologique, propre aux sacrements chrétiens dont la signification est rendue divinement efficace et c'est l'explication que nous avons présentée et que l'observation objective des données ecclésiastiques nous a imposée. Ou bien — et c'est contre cette position que Billot s'est insurgé avec autant de force qu'il entendait s'opposer à la causalité morale — on force le réalisme de certaines formules conciliaires, patristiques et scripturaires jusqu'à doter les réalités physiques qui entrent dans la constitution du sacrement, en tant que réalités physiques, d'une virtualité causative de la grâce et c'est la nature même des sacrements à laquelle on s'était rangé avec l'ensemble des théologiens, qui s'évanouit : il n'est plus qu'accidentel au sacrement d'être signe. Et c'est l'impossibilité de concevoir et d'expliquer l'unité sacramentelle comme l'efficience de grâce commune à de multiples éléments disparates, juxtaposés ou successifs — la matière et les paroles de la forme. Il ne suffit pas d'arguer du réalisme scripturaire et patristique relatif au sacrement de baptême pour déclarer que tous les sacrements sont causes instrumentales physiques de la grâce. On a trop usé de ce procédé fallacieux. Ce réalisme est,

---

138. Nous renvoyons à l'étude de la grâce propre au sacrement d'Eucharistie la réfutation de l'Elucidation XLVIII, du *Mysterium Fidei*, de M. de la Taille : « La causalité instrumentale des sacrements eu égard à la grâce sanctifiante n'est pas la même dans l'Eucharistie et les autres sacrements. La causalité de ces derniers se tient relativement à la causalité de l'Eucharistie comme la causalité dispositive par rapport à la causalité perfective. » C'est en vain qu'une telle position se réclame de saint Thomas. III. LXXIII. 1. 2m.

en effet, pleinement expliqué dans la perspective du signe efficace, car la signification baptismale requiert, sous peine de ne pas exister, une ablution réelle, fût-elle réduite au minimum. Mais c'est en vain qu'on chercherait à rendre compte, à ce plan matériel, de l'efficace des sacrements de Pénitence et de Mariage, voire même de la consécration eucharistique. Quel lien physique, quel contact corporel imaginer entre les deux époux qu'unit le mariage par procuration ? Entre l'absolution du prêtre et le pénitent, est-ce le contact sonore qui opère la jonction de la matière et de la forme ? Entre les oblats de l'autel et les paroles du Seigneur sur les lèvres du prêtre, est-ce de contact physique qu'il peut être question ? N'est-ce pas, ici et là, tout simplement le contact propre à la parole significative qui se trouve requis, le contact propre au signe qui *désigne* le sujet à sanctifier et qui *signifie* l'effet qu'opère en ce dernier le sacrement[139], de par la puissance même du vouloir de Dieu : « Je t'absous », « ceci est mon corps » ?

Partout dans les sacrements, la signification qui appartient à l'ordre intellectuel et volontaire est supportée et comme véhiculée par une parole sensible et une action gestuelle. Partout, la force spirituelle qui se termine à la sanctification visée par la signification, émane de Dieu et imprègne la signification elle-même, laquelle comme telle est simple en raison de son contenu ou signification. Partout, la signification en sa perfection de signification comme en son efficience de sanctification est instantanée et fonction cependant des mouvements proprement dits et composés qui ont concouru à la confection du rit sacramentel. Partout, en un mot, le mouvement corporel ou physique : la parole sensible et l'action symbolique, est l'effet d'une motion d'ordre intellectuel et volontaire et donc spirituel dont la fin ou objet est de signifier ; c'est ce mouvement, ce geste de signification précisée par la parole, sous la raison de signe *unique* de l'effet, voulu

139. *De Verit.* XXVII, 4. 17m.

d'abord par le Christ instituteur du sacrement et ensuite par son ministre, qui, en sa perfection et à son terme, est mû et comme détrempé par la puissance même de Dieu, en tant qu'efficiente de sainteté, de cette sainteté précise qu'a eu en vue l'Homme-Dieu dans l'institution de chacun des sacrements[140]. Le sacrement chrétien est donc bien l'expression pleinement humaine, parlée et mimée, d'un vouloir divin du Christ par où la sanctification n'est pas désignée parce qu'elle existe, mais reçoit commandement d'exister, de par l'intimation ministérielle de l'homme qui accomplit le rite et l'applique à tel sujet déterminé. Le sacrement est l'expression vraie et efficiente de la volonté de puissance miséricordieuse du Dieu Sauveur.

Dans cette perspective, on comprend que les Pères de l'Eglise aient tous pensé l'efficacité des sacrements chrétiens en fonction de l'efficacité de la Puissance divine. « Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit. » Au plan de la catéchèse, sans déterminer d'explications proprement théologiques qui eussent fait application d'une philosophie, se réfugiant parfois derrière le caractère apophatique de la théologie, ils ont tous affirmé une participation merveilleuse de l'eau baptismale, en union avec la parole : l'invocation trinitaire, à l'œuvre sanctifiante de l'Esprit de Dieu. Tous se placent nettement dans une perspective réaliste et ontologique. Deux d'entre eux, au Vme siècle, parlent expressément de cause instrumentale au sens de cause instrumentale perfective.

Perspective réaliste, nettement ontologique. Les textes cités plus haut à propos de la collation de la grâce

---

140. III. LXXVIII. 4. 3m : « *Verba quibus fit consecratio sacramentaliter operantur ; unde vis conversiva, quæ est in formis horum sacramentorum, consequitur significationem, quæ in prolatione ultimæ dictionis terminatur. Et ideo in ultimo instanti prolationis verborum prædicta verba consequuntur hanc virtutem, in ordine tamen ad præcedentia; et hæc virtus est simplex ratione significati, licet in ipsis verbis exterius prolatis sit quædam compositio.* » — III LX. 6. 2m : *Quamvis et verba et aliæ res sensibiles sint in diverso genere, quantum pertinet ad naturam rei, conveniunt tamen in ratione significandi... Et ideo ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis...* — III. LXII, 4. et 4m.

par le rite baptismal en témoignent. Joignons-y quelques-uns des plus significatifs quant au mode de la causalité sacramentaire. Voici TERTULLIEN : « 4. Ainsi, la nature des eaux, sanctifiée par le Saint, a conçu elle-même le pouvoir de sanctifier... Toutes les eaux, en vertu de l'antique prérogative des origines, reçoivent le sacrement de la sanctification, Dieu étant invoqué. Aussitôt, en effet, survient des cieux le Saint-Esprit ; il s'arrête sur les eaux, les sanctifiant de lui-même et ainsi sanctifiées, elles se pénètrent, elles s'imbibent de la force de sanctifier.

« 5. La grâce de Dieu ayant progressé parmi les hommes, plus de pouvoir fut donné aux eaux et à l'ange — allusion à la piscine de Bethsaïde. — Ce qui guérissait autrefois les misères corporelles, guérit l'âme aujourd'hui. Ce qui procurait la santé temporelle, procure maintenant l'éternelle ; ce qui une fois par an libérait un seul homme, maintenant chaque jour sauve des peuples en détruisant la mort par l'ablution des péchés. Dès que la faute est effacée, la peine aussi est éteinte. Ainsi l'homme est restitué à Dieu suivant son image, lui qui autrefois avait été fait à l'image de Dieu. L'image s'effectue en effigie, la ressemblance est évaluée dans l'éternité. L'homme reçoit alors, en effet, cet Esprit de Dieu qu'il avait autrefois reçu de son souffle, mais qu'il avait perdu ensuite par la faute. »

Tertullien sait bien distinguer ce que font les eaux baptismales et ce à quoi elles disposent :

« 6. Ce n'est pas que nous recevions l'Esprit Saint dans les eaux (c'est-à-dire par les eaux) ; mais purifiés dans l'eau sous l'ange, nous sommes préparés au Saint Esprit[141]. Ici, encore la figure a précédé ; n'est-ce pas ainsi que Jean fut le précurseur du Seigneur, lui prépa-

141. Je pense que Tertullien entend désigner ainsi les deux plans du symbole : celui qui se voit et l'invisible. Comparer saint Thomas, I. XLIII. 6. 4m. : « *Gratia est in sacramentis Novæ Legis* instrumentaliter *sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundum quemdam decursum ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.* »

rant ses voies. Ainsi l'ange du Baptême (le ministre) dirige les voies au Saint Esprit qui va venir, par l'abolition des péchés que la foi implore (ou commande) scellée dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit. Car si tout témoignage doit reposer sur trois témoins, combien plus, tandis que nous avons par la bénédiction, comme témoins de la foi, les garants du salut eux-mêmes, suffit à la confiance de notre espérance le nombre des Noms divins ? Mais, lorsque sous les trois s'accomplit l'attestation de notre foi et le gage du salut, s'ajoute nécessairement la mention de l'Eglise ; car, où les Trois, c'est-à-dire, le Père et le Fils et le Saint-Esprit, là l'Eglise, qui est le corps des Trois »[142].

Voici HIPPOLYTE en son *Sermon sur la Sainte Théophanie*[143] :

Le Père de l'imortalité a envoyé dans le monde le Fils immortel, le Verbe. Celui-ci est venu chez les hommes pour les laver dans l'eau et l'Esprit ; pour nous régénérer en vue de l'incorruptibilité de l'âme et du corps il a insufflé en nous un esprit de vie et nous a revêtus d'une armure incorruptible. Si donc l'homme a été fait immortel, il sera fait Dieu aussi. Si par l'eau et l'Esprit-Saint, dans la régénération du bain il sera fait Dieu, il lui arrivera aussi après la résurrection d'entre les morts d'être cohéritier du Christ... Venez, foules de toutes les nations, à l'immortalité du baptême... Venez, vous passerez de la servitude à la liberté, de la tyrannie au royaume, de la corruption à l'incorruptibilité. Et comment, dit celui-ci, viendrons-nous ? Comment ? Par l'eau et l'Esprit-Saint. Voici l'eau unie au Saint-Esprit, par quoi le paradis est arrosé et la terre engraissée ; par quoi les plantes reçoivent croissance et sont engendrés les animaux. Voici l'eau, pour tout dire en bref, par quoi l'homme régénéré est vivifié, par quoi le Christ a été baptisé, sur laquelle l'Esprit-Saint est descendu sous la forme d'une colombe.

Voici saint JEAN CHRYSOSTOME[144] :

C'est, dit Jésus, d'une autre génération que je parle, ô Nicodème ; pourquoi ravaler à la terre mon discours ? Pourquoi assujétir un tel événement à la nécessité de la nature? Cet enfantement dépasse le cas vulgaire. Il n'a rien de commun avec nous. Ce mystère s'appelle ainsi une génération. Mais seul le nom est commun ; la réalité diffère. Evade-toi de l'expérience ordinaire ; j'introduis dans le monde un autre enfantement ; je

142. TERTULLIEN. *De Baptismo, edit. Pont. Univ. Gregor.* pp. 9-12.
143. HIPPOLYTE. *P. G.* 10. Col. 859.
144. JEAN CHRYSOSTOME. *Homélies sur Jean*. 25. *P.G.* 59. Col. 149.

veux que des hommes soient engendrés d'une autre manière ; j'apporte un nouveau mode de procréation. J'ai formé de terre et d'eau ; l'œuvre n'a pas été utile, elle a dégénéré. Je ne veux plus façonner avec la terre et l'eau mais avec l'eau et l'esprit. Si quelqu'un interroge : comment avec de l'eau ? je l'interrogerai à mon tour : comment avec de la terre ? ...Si donc ces réalités qui arrivent quotidiennement et que l'on touche, réclament de nous une foi : combien plus ces choses absolument mystérieuses et spirituelles ! De même, en effet, que la terre inanimée, immobile, par la volonté de Dieu, a reçu puissance de produire tant de choses merveilleuses : ainsi l'Esprit et l'eau conjointement préparent ces réalités merveilleuses qui passent la raison. Si quelqu'un, cependant, demande pourquoi on prend de l'eau ; nous lui demanderons à notre tour pourquoi la terre initialement a été produite pour la formation de l'homme? Car Dieu pouvait, sans terre, former l'homme : il n'est personne qui en doute. Ne poursuis donc pas davantage tes recherches curieuses. Apprends à ceci que l'eau est nécessaire : parfois l'Esprit descendait avant l'eau. Mais l'apôtre ne s'est pas arrêté là. Pour montrer qu'elle est nécessaire et non superflue, vois ce qu'il dit : « Peut-on refuser l'eau du baptême à ces gens qui ont reçu l'Esprit-Saint tout comme nous ? » Je vous dirai ceci afin de vous dire un seul mystère caché parmi beaucoup. Qu'est-ce ? Ce sont des réalités divines qui sont célébrées dans ce sacrement : la sépulture, la mise à mort, la résurrection, la vie et tout cela se fait en même temps. Dans l'eau, en effet, comme dans un tombeau nous immergeons la tête, le vieil homme est tout entier enseveli et noyé : ensuite lorsque nous émergeons, il sort neuf. Il nous est facile de plonger et ensuite de sortir de l'eau : ainsi est-il facile à Dieu d'ensevelir le vieil homme et de revêtir le nouveau. Cela a lieu trois fois, afin que tu le saches : c'est la puissance du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint qui accomplit toutes ces choses. Je ne parle pas par conjoncture : écoute Paul : « Ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, avec lui aussi vous êtes ressuscités » — *Col.* 2, 12 — et encore : « Notre vieil homme a été crucifié avec lui » — *Rom.* 6, 6 — et encore : « Nous sommes devenus un avec lui par une mort semblable à la sienne ». — *Rom.* 6, 5 —.

Il n'y a pas que le baptême à être appelé croix, la croix est aussi appelée baptême : « Le baptême que je vais recevoir, vous le recevrez ; — Mc. 10, 39 — et encore : « je dois recevoir un baptême et quelle n'est pas mon angoisse jusqu'au jour où ce sera chose faite ! » — Luc 12, 50 — De même, en effet, que nous sommes plongés facilement et que facilement nous sortons de l'eau, ainsi le Christ mort, lorsqu'il l'a voulu, est ressuscité et même beaucoup plus facilement, bien qu'il fût demeuré trois jours dans la mort, par mystère et dispensation ».

« Ici, il n'est plus de mère, il n'est plus d'enfantement, plus de sommeil, plus d'union ni embrassement ; c'est d'en haut que s'accomplit dans notre nature l'œuvre qui est de l'Esprit et de l'eau. L'eau est assumée, qui devient pour l'engendré l'enfantement. Ce qu'est la matrice à l'embryon, l'eau l'est au fidèle : dans l'eau, en effet, il est façonné et formé. Mais ce qui se forme dans la matrice a besoin de temps. Il n'en est pas ainsi dans l'eau. C'est instantanément que tout se fait... Dès le début, c'est la perfection[145].

---

145. Id. *Homélie* 26. *P. G.* 59. Col. 153.

Voici saint GRÉGOIRE DE NYSSE[146] :

L'eau, car il n'y a rien d'autre que de l'eau, lorsque la grâce d'en-haut le bénit, renouvelle l'homme de cette régénération qui est reçue dans l'âme. Si quelqu'un fait instance, manifeste doute et difficulté, interrogeant continuellement et se demandant par quelle raison l'eau régénère lors de l'initiation qu'elle accomplit, je lui dirai à bon droit : Montre-moi le mode de la naissance qui s'accomplit selon la chair et je t'exposerai la voie de la régénération qui s'effectue selon l'âme. Tu diras, peut-être, comme si tu apportais une explication : le sperme est la cause effective de l'homme. Ecoute donc, en retour, que nous enseignons ceci : l'eau qui est bénite, purifie et illumine l'homme. Que si tu m'opposes encore un comment, je m'écrierai plus fort contre toi : comment une nature humide et informe devient-elle un homme ? Et ainsi à propos de toute créature la question se posera sur tout. Partout la raison humaine, parce qu'elle hésite, perplexe, devant ses découvertes se réfugie dans cette question comme ceux-là qui ne peuvent ni avancer ni marcher ont leur chaise comme refuge. Pour terminer en peu de mots ce débat, je proclamerai que la puissance et l'efficace divines sont incompréhensibles. Nulle raison, nulle science ne les peuvent explorer. Dieu crée et produit facilement tout ce qu'il veut, tandis que nous demeure cachée la connaissance de son efficience[147].

Voici saint CYRILLE D'ALEXANDRIE[148] :

Comme Nicodème ne comprenait pas ce que signifiait pour lui d'être né d'en-haut, le Sauveur expose ce mystère plus ouvertement. Car notre Seigneur Jésus-Christ disait de la régénération qui est l'œuvre de l'Esprit, qu'elle est d'en-haut, montrant que cet Esprit est de la Substance qui est au-dessus de toutes, par qui nous sommes faits participants de la nature

---

146. GRÉGOIRE DE NYSSE. *Discours sur le Baptême du Christ*. *P. G.* 46. Col. 583.

147. Voici l'extrait que le P. Hugon donne de ce passage : « Vous me demandez comment l'eau peut régénérer les âmes ; je vous réplique : Montrez-moi comment se fait la régénération selon la chair. Vous me répondez que le germe produit l'homme ; nous vous disons que l'eau sainte purifie et illumine l'esprit ».

Et voici la conclusion qu'il en tire relativement à la causalité des sacrements : « Telle est la portée de cette comparaison : d'une part, vertu instrumentale physique, mais naturelle, pour produire l'homme, d'autre part, vertu instrumentale physique, mais surnaturelle, pour engendrer le chrétien ». *Cf.* HUGON. *La causalité instrumentale en théologie,* p. 123. — Sans paraître s'en douter, on a transformé un argument de théologie apophatique, qui s'avoue vaincue devant le mystère de la régénération comme devant celui de la génération, en théologie cataphatique qui prétendrait établir le comment de la régénération par analogie avec le comment de la génération naturelle. Mais, même en ce cas, il eût fallu prouver que Grégoire de Nysse concevait, ainsi qu'on le dit, la force du germe. En fait, l'explication de la génération par le germe, dans le discours de Grégoire, est alléguée par l'objectant.

148. CYRILLE D'ALEXANDRIE. *Sur Jean.* Livre II. *P. G.* 73. Col. 243.

divine, tandis que nous recevons celui qui procède d'elle substantiellement et que par lui et en lui nous sommes réformés suivant l'exemplaire Beauté et que nous renaissons ainsi à une nouveauté de vie, étant promus à l'adoption des fils de Dieu. L'homme est quelque chose de composé ; ce n'est pas une nature simple. Tempéré de deux principes, le corps sensible et l'âme intelligente, il avait besoin pour sa régénération d'un double remède, parent et ami de l'un et de l'autre. C'est par l'Esprit, en effet, qu'est sanctifié l'esprit de l'homme ; le corps l'est par l'eau consacrée. Car de même que l'eau qui remplit les chaudières, lorsqu'intervient un feu véhément, reçoit sa force, ainsi par l'efficace de l'Esprit, l'eau sensible est élevée à une certaine puissance divine et ineffable et c'est de la sorte que pour finir elle sanctifie tous ceux à qui elle est appliquée.

Deux Pères du Vme siècle vont plus loin. Ils enseignent explicitement la causalité instrumentale perfective. C'est AMMONIUS D'ALEXANDRIE[149] : « L'eau lave les corps, mais l'Esprit sanctifie l'âme invisible. L'eau tient la place de la matière, l'Esprit a le rôle du Dieu officiant. Cette eau qui tombe sous les sens, est élevée à une certaine puissance divine et tous ceux qu'elle touche, elle les sanctifie; elle ne se distingue de l'Esprit que notionnellement (ἐπινοίᾳ μόνον) étant donné que l'opération est la même ».

C'est SÉVÉRIEN DE GABALA : « Le don royal est donné aussi bien par une main vivante que par un instrument mort ; le roseau et l'encre sont, en effet, des instruments morts, alors que la main du roi est vivante. Ce n'est pas parce que la main du roi, le roseau et l'encre sont aussi appréciés, que le roseau et l'encre sont d'une même dignité que la main du roi. De semblable manière, bien que l'eau soit comparable à l'encre puisque c'est par l'eau visible qu'est inscrit le caractère, cependant l'eau n'a pas la même dignité que le divin Esprit. Il faut concevoir les choses ainsi : Le Saint-Esprit inscrit son bienfait par l'eau... Le papier, l'encre et le roseau avant que le Roi n'y mette la main, sont de peu de prix. Mais quand le roi a confirmé le billet de sa signature, tu ne regardes plus au papier et à l'encre, mais au don que le roi te fait par l'écriture de sa main. De même, si tu regardes seulement

---

149. AMMONIUS D'ALEXANDRIE. *Sur Jean*. 3⁵. *P.G*. 85. Col. 1407-1408.

l'eau, tu observes qu'elle est de nulle valeur ; mais si tu vois l'Esprit qui descend et qui repose sur les eaux, tu comprends que, par la grâce du Seigneur, est présente la puissance invisible qui commande à la nature. De la sorte, l'eau visible est l'instrument de la grâce invisible . . . Lorsque tu entends le sacrement de l'eau et de l'Esprit, pense à l'autorité de l'esprit comme à un vrai don, comme à un pouvoir royal, comme à une grâce increéée, comme au royaume infini. Lorsque tu vois l'eau, reconnais l'office d'un médiateur visible pour la nature divine invisible»[150].

Certes, saint Thomas d'Aquin n'a jamais dit des sacrements chrétiens qu'ils sont cause instrumentale physique de la grâce. Il ne le pouvait en propriété de termes. Dieu, cause propre et principale de la grâce, n'est pas un être physique. La grâce, qui est participation à la nature divine, ne l'est pas non plus. Ni davantage, l'instrument sacramentel qu'est la signification. Je parle de l'opération propre à l'instrument et qui le dispose à l'usage qu'en fait l'agent principal. Je parle de l'opération de l'instrument sacramentel, qui sous la motion de Dieu reçoit participation à l'opération propre de Dieu.

La vertu instrumentale du sacrement qui aux yeux de saint Thomas est cause de la grâce, il l'assimile à un mouvement, en raison de son caractère de fluence, d'incomplétude et de tendance de l'être actif à l'être passif, non en raison de l'Agent dont elle procède ni du terme de production auquel elle aboutit et qui seul est apte à la spécifier et à la dénommer.

Il n'est peut-être pas indifférent d'observer que dans l'histoire de la théologie, c'est, si je ne m'abuse, Suarez qui le premier a qualifié la causalité instrumentale effective des sacrements de l'épithète de « physique ».

---

150. Séverien de Gabala. *Severiani sive Seberiani Gabalorum episcopi Emesensis homelias*. . . edit. J.-B. Aucher, Venise 1827, pp. 113-15 Cf. *Rev. Sc. Phil. et Theol.* 1913, pp. 467-471, M. Jugie. *Sévérien de Gabala et la causalité sacramentelle.*

Nombre de thomistes ont repris cette expression et elle en est arrivée à paraître comme un bien propre de cette Ecole. Il y a pourtant une différence irréductible entre ce que Suarez et les thomistes mettent respectivement sous les mêmes mots. La vertu instrumentale qui dans les sacrements cause efficiemment et physiquement la grâce, c'est chez Suarez un pouvoir actif obédientiel. Pour un thomiste, il y a là une sorte de contradiction dans les termes. Toujours est-il que c'est cette conception qui sous-tend, chez Suarez, l'expression qui la traduit et nullement l'explication de saint Thomas.

La causalité instrumentale perfective, je n'en disconviens pas, demeure mystérieuse. Elle l'est de part en part. Et par là elle est fidèle pleinement à la pensée patristique et à l'objet. Comment l'idée d'une vertu, cause efficiente instrumentale de la grâce qui divinise ne serait-elle pas quelque chose de mystérieux ? Il est déjà difficile de concevoir philosophiquement ce qu'est le mouvement. Mais quand il s'agit de concevoir un être tendanciel qui se termine à une participation effective à la nature de Dieu : comment, à moins d'illusions grossières, évacuer le Mystère de Dieu ? La théologie apophatique n'a rien à redouter de la théologie de saint Thomas. Ce n'est pas parce que notre Docteur, en appliquant l'intelligence raisonnante aux données de foi, affirme *que* les sacrements chrétiens causent la grâce à titre de cause efficiente instrumentale effective qu'est levé le Mystère du *comment : qu*'est la grâce, *qu*'est la vertu instrumentale qui la cause, *qu*'est la participation instrumentale créée à la causalité divine dans l'acte de sanctification ? Théologie cataphatique du *quia est* ; théologie apophatique du *quid est*. C'est simplement l'enseignement relatif à l'analogie des noms et des mystères divins.

Aux nécessaires redressements de l'analogie doivent sans cesse être soumis nos conceptions et nos jugements, quand Dieu et les choses de Dieu sont en cause. Notre imagination, maîtresse d'erreur si nous n'y prenons

garde, nous fait tomber le plus naturellement du monde dans l'anthropomorphisme où conduit toujours l'univocité. C'est ainsi que l'image de médiation, nécessaire à l'intelligence des sacrements, moyens de jonction entre le Christ-Rédempteur et nous, causes instrumentales de la grâce sacramentelle, ne doit pas nous faire oublier que Dieu reste la cause *immédiate* de la grâce. Il ne s'agit donc pas de penser seulement à la présence de Dieu dans le ministre sacramentel spécial et à l'intérieur des rites, à Dieu atteignant par cette double et commune entremise en acte, l'âme du sujet à sanctifier. Dieu est partout et avant tout et surtout, en raison de sa noblesse native, dans l'âme de ce sujet à laquelle il est présent sans aucun intermédiaire, ainsi du reste qu'il est présent à toutes ses créatures. Le sacrement ne sert aucunement à Dieu ; il ne sert qu'à l'homme, par sa merveilleuse pédagogie de réelle efficacité dans l'ordre de la sanctification. Ce n'est ni Dieu ni l'humanité du Christ qui ont besoin du sacrement comme moyen de jonction ou de sanctification. C'est l'homme, et l'homme seulement.

Le secret d'une correcte représentation des choses est donc de situer les sacrements à leur vraie place, en fonction de Dieu. Ontologiquement, la causalité effective des sacrements dont nous avons déterminé la nature, ne peut être que participation à la causalité même de Dieu. Mais on sait que la participation ne fait pas nombre avec l'Imparticipé à quoi elle emprunte tout ce qu'elle est, ni dans l'être ni dans l'opération. Dieu, pour des raisons de sagesse et de bonté à l'égard des hommes et de sa créature, donne à des ministres et notamment à la Sainte Humanité de son Fils, le Verbe Incarné, ainsi qu'aux rites sacramentaires, participation à l'œuvre de sanctification des hommes. Une telle œuvre, propre à Dieu, ne cesse pas pour autant de lui être propre. Ce n'est pas davantage parce que Dieu donne à des personnes ou natures créées de poser comme intermédiaires ou médiatrices entre les hommes et lui ou entre lui et les hommes, qu'il cesse dans l'être ou l'opération — ce qui pour lui

est toujours tout un — d'être présent partout d'une présence immédiate. Il donne seulement, ô merveille, aux choses et aux gens qu'il se choisit ainsi pour instruments ou ministres de faire ce qui par nature n'appartient qu'à lui[151] et d'atteindre ainsi par la puissance qu'il leur communique des réalités qui resteraient, sans cette élévation instrumentale, hors de leurs prises. Dieu seul est, en effet, par soi-même, présent au centre de l'âme d'une présence réelle, d'être et d'action, comme Dieu seul par soi-même peut sanctifier.

Voilà bien comment Dieu qui est présent à tout et domine tous les temps donne aux hommes par l'entremise des sacrements d'être mis en relation efficace de sainteté non seulement avec le Christ du ciel, en sa gloire, avec sa Divinité et avec son Humanité, mais encore avec le Christ de l'histoire en ses mystères de vie, de souffrance, de mort et de résurrection, avec l'amour de charité de la sainte âme de Jésus, avec le vouloir humano-divin qui institua et ordonna les sacrements[152].

---

151. III. *C. G.* 70 : « *Idem effectus totus attribuitur instrumento et principali agenti etiam totus...* » « *sed totus ab utroque secundum alium modum.* »

152. III. LXXVIII. 4 : « Certains ont dit qu'il n'y a dans les paroles de la consécration eucharistique aucune puissance créée pour opérer la transsubstantiation, pas plus du reste que dans les autres formes sacramentelles ou dans les sacrements eux-mêmes par rapport à leurs effets. Mais nous avons déjà fait observer qu'une telle position contredit les affirmations des saints Pères et déroge à la dignité des sacrements de la nouvelle Loi. Or, comme ce sacrement est le plus digne, il en résulte que dans les paroles formelles de ce sacrement, il y a une certaine vertu créée pour effectuer la conversion de ce sacrement. Cette vertu est instrumentale cependant, ainsi que dans les autres sacrements, cf. LXII. 1. 3. 4. En effet, lorsque ces paroles sont prononcées comme venant de la personne même du Christ (*ex persona Christi*), par suite de son commandement (*ex ejus mandato*), elles reçoivent une vertu instrumentale du Christ (*a Christo*), ainsi les autres faits et dits du Christ ont instrumentalement une vertu qui apporte le salut. » Cette doctrine de saint Thomas se retrouve partout dans la *Somme*. Voici quelques références : III. XLIV. 3, 2m ; III, XLV, 5 ; III, XIX, 1, 2m ; III, LXV, 1, 1m : « *Virtus divina* (*causa principalis*) *et passio Christi* (*causa instrumentalis salutis*) *operantur in nobis per diversa sacramenta quasi per diversa instrumenta* ». III, XIX. 1, 5m : « *Aliud est operatum proprium operationis divinæ et operationis humanæ in Christo ; sicut operatum proprium divinæ et operationis humanæ in Christo ; sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum proprium humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius.* » I-II,

Car toute l'activité humano-divine de Jésus a participé et participe à jamais à toute l'œuvre de sainteté qui atteint les rachetés. Ici, ce n'est pas l'instrument qui assure la présence morale de l'agent principal comme dans le cas des légations et délégations humaines ; c'est, au contraire, la présence authentique et immédiate de Dieu qui assure la présence vraie et effective des instruments et d'abord de l'instrument conjoint de la Divinité[153].

CXII, 1 : « *Humanitas Christi non causat gratiam propria virtute, sed virtute divinatis adjunctæ, ex qua actiones humanitatis Christi sunt salutares.* » III, LVI, 1, 3m : « *Sicut alia quæ Christus in sua humanitate fecit vel passus est, ex virtute divinitatis ejus sunt nobis salutaria, ita et resurrectio Christi est causa efficiens nostræ resurrectionis.* « III, XLIX, 6. ; II-II, CLXXXVIII, 1, 1m.

153. Je crois qu'on peut voir une exacte application de la pensée de saint Thomas relativement à la causalité instrumentale de l'Humanité de Jésus par rapport aux miracles ou à la sanctification des hommes ainsi qu'à celle des sacrements chrétiens dans cette page de Banez à laquelle je souscris à quelques nuances près :

« Lorsque Dieu, au moyen d'un instrument corporel, par exemple l'eau, cause la grâce dans l'âme, il fait deux choses dans l'instrument lui-même. Premièrement, il lui communique sa divine action (qui n'est rien d'autre que la divine essence elle-même agissante). Deuxièmement, il use de l'action propre de l'instrument lui-même (par exemple de l'ablution du corps) en fonction de l'âme (*in ordine ad animam*) et, moyennant communication, il applique à l'âme sa vertu divine et son action productive de la grâce. Et bien que l'opération naturelle et propre de l'instrument (l'ablution du corps) par soi-même n'atteigne pas l'âme, néanmoins, l'instrument et son opération naturelle atteignent, ainsi qu'on le dit proprement, l'âme et la production de la grâce dans l'âme, du fait que l'instrument atteint l'âme et la production de la grâce par l'opération qui lui est communiquée par Dieu agent principal, en tant que cette opération qui lui est communiquée par Dieu est déterminée et quasi modifiée par l'opération propre de l'instrument. Seule, l'âme raisonnable produit par l'intelligence l'intellection, sans usage d'organe corporel et cependant ce n'est pas de l'âme seule que nous disons qu'elle conçoit intellectuellement, mais de tout l'homme constitué de corps et d'âme. La raison en est que l'âme, tandis qu'elle est dans le corps, ne produit pas d'intellection sans la détermination qui vient de l'image corporelle. Ainsi, ici, n'est-ce pas seulement l'opération communiquée à l'instrument par Dieu auteur principal, qui concourt à la production de la grâce, mais aussi tout l'instrument corporel, suivant l'action qui lui est propre. La raison en est que l'action communiquée par l'Agent principal n'atteint la production de la grâce que déterminée par l'action propre de l'instrument. C'est en ce sens qu'il faut comprendre la proposition suivante : l'instrument apporte et applique, par son opération propre, la vertu et l'action de l'Agent principal au sujet sur lequel s'exerce l'opération de l'Agent principal. Dans le même sens, Cajétan dit, sur III. XIII. 1, que l'instrument corporel défère le commandement pratique de l'intelligence divine à l'œuvre merveilleuse et au sujet sur qui cette œuvre est accomplie. » In 1, XLV, 5 concl. 4, 4m.

Pour cette raison, les effets des sacrements dont nous avons maintenant à déterminer la nature, la grâce sacramentelle et le caractère, normalement conférés par les rites institués par notre Seigneur Jésus-Christ, pourront être sans leur entremise directement conférés par Dieu et la Sainte Humanité de Jésus. Dieu n'est pas lié, ni ses largesses miséricordieuses, aux sacrements.

LIVRE TROISIEME

De l'Efficience des Sacrements

CHAPITRE DEUXIEME

De la grâce que confèrent les Sacrements

Question première :

QU'AJOUTE LA GRACE SACRAMENTELLE A LA GRACE DES VERTUS ET DES DONS ?

Réponse première :

LA GRACE SACRAMENTELLE AJOUTE A LA GRACE DES VERTUS ET DES DONS QUELQUE SECOURS DIVIN EN VUE DE LA FIN PROPRE A CHACUN DES SEPT SACREMENTS (a) ; CE SECOURS CONSISTE EN UNE MODALITE DE SANCTIFICATION ET ENVELOPPE DES VIRTUALITES OU EFFICACITES SPECIALES DECOULANT DE LA GRACE SANCTIFIANTE AINSI QUE DES DROITS AUX GRACES ACTUELLES CORRESPONDANT A L'ETAT DE SAINTETE, FRUIT DU SACREMENT (b).

a) *Doctrine théologiquement certaine proche de foi.*

b) *Doctrine théologiquement certaine.*

Question deuxième :

COMMENT LA GRACE SACRAMENTELLE EST CONTENUE DANS LES SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE ET COMMENT A LA DIFFERENCE DES SACREMENTS DE LA LOI ANCIENNE CETTE GRACE EST CONFEREE PAR EUX.

Réponse deuxième :

LA GRACE SACRAMENTELLE EST CONTENUE DANS LE SIGNE EFFICACE (a), A L'ETAT DE VERTU INSTRUMENTALE (b) ; EN LIAISON SPECIALE AVEC LA PASSION DU CHRIST AINSI QUE LES SACREMENTS DE LA LOI ANCIENNE (c), LES SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE, A LA DIFFERENCE DE CEUX DE LA LOI ANCIENNE, NE SIGNIFIENT PAS SEULEMENT LA SANCTIFICATION QU'OPERE LA FOI ; ILS LA CONFERENT AUX HOMMES QUI NE LUI FONT PAS OBSTACLE, DU FAIT MEME DE LEUR APPLICATION : *EX OPERE OPERATO.*

a) *Doctrine de foi.*

b) *Doctrine théologiquement certaine.*

c) *Doctrine de foi.*

d) *Doctrine de foi.*

44. *CE QUI EST EN QUESTION : LES EFFETS DE GRACE PROPRES A CHACUN DES SACREMENTS.*

Les sacrements chrétiens font ce qu'ils signifient dans l'ordre de la sainteté qui intéresse les hommes. Or, avons-nous observé, le rite par sa signification n'atteint pas la grâce dans son être même. Il ne la signifie pas dans son ontologie abstraite, en son essence insaisissable par concept humain et par là-même non « symbolisable », dans sa nature de participation à la nature divine, mais bien dans des effets propres spéciaux à chacun des sacrements. Ce sont ces effets propres qu'il nous reste à considérer par rapport à la grâce commune, la grâce sanctifiante elle-même ou grâce des vertus et des dons.

45. *PERSPECTIVES DE LA THEOLOGIE MODERNE ET PERSPECTIVES DE LA THEOLOGIE ANCIENNE.*

Or, à qui les compare, force est bien de remarquer combien diffèrent les perspectives suivant lesquelles le plus grand nombre des théologiens modernes et les théologiens anciens, notamment saint Thomas, considèrent la grâce sacramentelle.

Voici nettement exprimée la pensée qui se retrouve avec des nuances chez les premiers. On reconnaîtra sous-jacente à cette explication la théorie de Billot relative à la causalité des sacrements. Il s'agit de l'exposé de VAN NOORT[1] :

Nous pensons devoir dire ceci : la grâce sacramentelle consiste dans un ensemble de dons et de grâces actuelles conduisant à la fin du sacrement. Je dis « de dons et de grâces », car sous le nom de grâce sacramentelle sont compris certains bienfaits qui ne sont pas la grâce au sens strict, comme la rémission de la peine temporelle dans le Baptême, le recouvrement de la santé dans l'Extrême-Onction. Je dis « ensemble », car la grâce sacramentelle n'est pas un don singulier, mais une somme de secours et une pluralité de secours qui ne sont pas donnés en même temps, mais en divers moments, dans la réception des sacrements ou plus tard en temps opportuns, ainsi que la fin de chacun des sacrements le demande. Je ne dis pas : « droit ou exigence de secours actuels », comme s'expriment beaucoup de théologiens, non que je veuille exclure

1. VAN NOORT. *Tr. de Sacramentis*, I, pp. 58-59, *Hilversum*, 1927.

l'existence de cette exigence, mais parce qu'il faut distinguer le fruit du sacrement (*res*) du sacrement intérieur (*res et sacramentum*). Le sacrement intérieur est, en effet, le titre qui appelle la grâce sanctifiante, les dons et les grâces actuelles à départir en leurs temps, toutes choses qui constituent avec la grâce sanctifiante, le fruit du sacrement. Ainsi est facilement résolue la question qui, si on ne reconnaît pas dans les sacrements un certain effet antérieur à la grâce, est difficile : qu'est-ce qui relie la grâce habituelle et les autres secours, tout ce qui ensemble constitue l'effet intégral d'un sacrement ? La grâce sanctifiante et les grâces actuelles ne sont pas intrinsèquement connexes ; les grâces actuelles ne dépendent pas de l'habituelle, comme si la grâce sanctifiante, en tant que donnée par tel sacrement, appelait par sa nature telles grâces actuelles. Il y a liaison extrinsèque : un seul et même titre les exige. Ce sont des effets coordonnés, parce que la même disposition introduite *ex opere operato* les appelle également. Il n'est donc pas nécessaire d'imaginer une différence intrinsèque entre la grâce habituelle communément dite et la grâce habituelle produite par le sacrement. Il n'est pas davantage nécessaire de recourir à un décret spécial de Dieu en raison de quoi la grâce sanctifiante, donnée par le sacrement, aurait comme annexe intrinsèque, le droit à certaines grâces actuelles. Ce droit, en effet, n'est pas proprement annexé à la grâce sanctifiante ni intrinsèquement ni extrinsèquement, mais précède ontologiquement la grâce sanctifiante et appelle l'une et l'autre grâces, l'habituelle et l'actuelle.

Quiconque, d'autre part, lit saint Thomas sur la question de la grâce sacramentelle, a l'impression manifeste qu'il s'agit, chez l'Aquinate, d'effets spéciaux de la grâce sanctifiante ou plutôt de virtualités et d'ordonnances particulières à des effets spéciaux propres à la grâce sanctifiante telle qu'elle ressort de l'efficacité sacramentaire.

Saint Thomas ne nie pas le moins du monde l'existence d'un droit à des secours surnaturels en harmonie avec l'état dans lequel le sacrement fait entrer le chrétien. Il est clair et entendu une fois pour toutes dès le traité du gouvernement divin, que Dieu meut les êtres à leur fin suivant leur nature, leur structure et les organismes naturels ou surnaturels dont il les a dotés. La grâce sacramentelle peut comprendre un droit à des secours surnaturels d'ordre actuel, comme parle la théologie moderne, mais elle comprend avant tout la sanctification d'ordre habituel immanente à l'âme qui reçoit avec fruit un sacrement. C'est cette grâce sanctifiante à effets spéciaux qui fonde immédiatement le droit à des

motions surnaturelles correspondantes[1Bis]. Les fils de Dieu sont conduits par Dieu comme des fils de Dieu. Certes, nous avons enseigné comment le caractère ou le sacrement intérieur, immanents à l'âme chrétienne, constituent des dispositions, des appels relativement à la sainteté à quoi ils sont divinement ordonnés. Mais qui soutiendrait que les âmes ainsi marquées sacramentellement, indépendamment de la grâce sanctifiante reçue, jusque dans l'état de péché par conséquent, ont un droit réel à des grâces d'ordre actuel, pouvant comme telles être regardées comme sacramentelles ? — Je pense bien que Dieu ne délaisse pas le chrétien ou le prêtre pécheurs ; mais les sacrements reçus exercent-ils vraiment en raison de ce qui demeure d'eux dans les sujets qui sciemment et donc volontairement les ont reçus sans fruit, un appel exigitif aux grâces actuelles correspondant à la sanctification sacramentelle qu'ils eussent dû produire normalement ? Les grâces actuelles dont le Seigneur environne ces pécheurs ne relèvent-elles pas plutôt de la miséricorde, non de la justice de Dieu ? Le sacrement reçu indignement n'appelle-t-il pas, comme tel, la condamnation, non le salut ?

46. *LA NATURE DE LA GRACE SACRAMENTELLE EN GENERAL. ESSAI DE SOLUTION.*

A n'en pouvoir douter, la grâce sacramentelle n'est point d'abord et spécifiquement un faisceau de secours d'ordre de la motion, ni même un droit à des grâces actuelles pour les temps opportuns. Ces motions et le droit à ces motions ne sont pas des secours immédiatement sanctifiants. Or la grâce sacramentelle est toujours et proprement une grâce de sainteté, la grâce habituelle dotée d'une spéciale efficacité.

Il est inutile de souligner comment il serait difficile d'attribuer aux sacrements une efficace relative à des

---

1Bis. *Cf.* Appendice II, textes de Pie xi, *Ad Catholici Sacerdotii* et *Casti Connubii.*

motions actuelles de la part de Dieu, sinon au plan de la causalité dite morale, car comme l'observe Jean de saint Thomas « le concours actuel divin est l'action même de Dieu que n'atteint pas l'instrument »[2]. En vain, essaierait-on de mettre cette explication sous le patronage de saint Thomas ; le Maître est trop explicite : « La raison ou formalité de la grâce sacramentelle, laquelle est ordonnée à des effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne se tient relativement à la grâce communément dite, qui est la grâce des vertus et des dons, comme la raison de l'espèce par rapport au genre, comme l'homme par rapport à l'animal »[3]. L'espèce inclut en soi le genre à quoi elle ajoute la différence spécifique. Si donc, ici, saint Thomas s'exprime formellement et Cajétan nous dit que le Maître parle toujours ainsi, il est évident que l'explication qui fait consister la grâce sacramentelle dans des motions actuelles fait de la grâce communément dite et de la grâce sacramentelle deux espèces de grâces ou de secours divins surnaturels : l'une d'ordre habituel, l'autre d'ordre actuel.

La grâce sacramentelle est la grâce sanctifiante elle-même ou grâce communément dite avec une addition spécifique ou spéciale.

Cette addition ne consiste pas dans un nouvel habitus perfectionnant l'essence de l'âme, ni en de nouvelles dispositions perfectionnant les puissances de l'homme. Ce sont plutôt des virtualités qui découlent de la grâce sanctifiante, spécifiquement diverses, suivant les diverses fins des divers sacrements. C'est la grâce sanctifiante elle-même « rapportée ou étendue, ainsi que dit Cajétan, par l'efficace spéciale du sacrement aux divers effets spécifiques des sacrements ».

« La grâce sacramentelle, dit saint Thomas, ajoute à la grâce sanctifiante communément prise, quelque chose

2. JEAN DE SAINT THOMAS. *Cursus Theologicus, de Sacramentis. Cf.* Appendice II.

3. III. LXII. 2. 3m.

d'effectif de l'effet spécial à quoi est ordonné le sacrement »[4]. Le terme employé est à la fois précis et indéterminé. Il est clair qu'il ne peut s'agir dans l'usage des sept sacrements chrétiens de sanctifications d'une diversité purement quantitative. Il est clair encore que toute grâce sanctifiante dans l'économie présente est une certaine dérivation et imitation de la grâce de Jésus-Christ, à supposer même qu'on ne connût pas explicitement l'Incarnation Rédemptrice. Il est clair, enfin, que toute grâce des vertus et des dons en divinisant l'âme humaine, la guérit radicalement ; et, en vertu de la charité qui en émane, constitue un remède puissant de soi suffisamment efficace contre le péché et ses attraits[5].

Il faut, pensons-nous, s'élever délibérément à la hauteur du sujet, et cesser de manier abstraitement les notions en cause, ainsi que le chimiste manipule divers corps en présence, afin de se rendre compte de leurs propriétés respectives.

S'élever à la hauteur du sujet.

La grâce sanctifiante est foncièrement une participation à la nature divine, à l' « être divin », dit saint Thomas, et l'on sait quelle perfection dans sa pensée désigne l'« *esse* ». C'est donc une participation d'ordre analogique, susceptible de degrés, et puisque nous ne sommes plus au plan de l'univocité mais sur la crête la plus haute de l'analogie, c'est donc une participation à Dieu, susceptible d'effets indéfinis dans l'ordre de la sainteté. Cette déiformité que la grâce sanctifiante apporte à l'âme est un de ses effets, le principal, certes, mais non le seul. Elle guérit l'âme blessée par le péché, elle l'habilite fondamentalement aux œuvres méritoires de la béatitude

---

4. III. LXXII. 7, 3m.

5. III. LXXI. 4 ; III. LXXII. 7, 1m ; III. LXII. 2, 2m : « Non que par les vertus et les dons ne soient pas suffisamment exclus vices et péchés pour le présent et pour l'avenir : en tant que l'homme par les vertus et les dons est éloigné du péché ; mais du côté des péchés passés qui passent dans leur acte, mais demeurent dans leurs traces pénales (*reatu*), l'homme trouve remède spécialement dans les sacrements ». — III. LXII. 6, 3m.

divine, elle s'épanouit dans les vertus surnaturelles qui disposent les puissances humaines d'une manière immédiate à l'activité propre aux fils adoptifs de Dieu.

Participation à la nature divine, la grâce sacramentelle possède tous les effets de la grâce sanctifiante que nous venons de rappeler et qui constituent les effets propres à cette dernière lorsqu'on la distingue formellement de la grâce sacramentelle. Mais, précisément, parce qu'elle est participation à la nature divine et que celle-ci est infinie en ses virtualités, comment la grâce sanctifiante conférée par les sacrements n'aurait-elle pas des virtualités et efficacités spéciales, propres à chacun des sacrements, à l'espèce, à la modalité, — tous les mots sont ici inadéquats — à l'état ou acte de sainteté que vise chacun des sacrements institués par Notre Seigneur Jésus-Christ ?

47. *EXAMEN DETAILLE DES GRACES SACRAMENTELLES CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN.*

L'impuissance où les théologiens paraissent se trouver à préciser la nature de cette grâce sacramentelle, ne vient-elle pas de ce qu'ils oublient trop le caractère analogique de cette transcendante réalité divinisante dont les vertus et les dons n'épuisent pas les virtualités possibles ?

S'élever à la hauteur du sujet et considérer les effets concrets propres à chaque sacrement. La lecture attentive des diverses affirmations de saint Thomas relativement à la grâce sacramentelle marque une évolution de sa pensée en un sens à la fois personnel, biblique et patristique. La grâce sacramentelle a un caractère médicinal ; cela tient à la finalité de l'institution sacramentaire comme à la finalité même de l'Incarnation Rédemptrice. Les dernières œuvres de notre Docteur, notamment les deux *Sommes*, conservent cette idée, indéniable et fondamentale. Mais elles mettent l'accent plus que les œuvres antérieures sur la fin positive de cette grâce[5Bis] : ordonner

---

5Bis. P. GOUNIN. *Sur la grâce sacramentelle.* Rev. Apol. 1932. T. LV. pp. 129 sq. et 257 sq. n'a pas suffisamment observé cette évolution.

l'homme à des actes spéciaux nécessaires à la vie chrétienne[6], perfectionner l'âme en ce qui a trait au culte de Dieu suivant la religion de la vie chrétienne[7]. Or, si la vie chrétienne est dans son fond la vie du Christ en l'homme sanctifié, la vie d'amour et de communion avec Dieu telle qu'elle s'épanouit dans les actes des vertus théologales, quels sont les actes spéciaux qui en marquent les étapes, les phases et les modalités dans l'Eglise du Christ, hors de laquelle il n'est point de vie sacramentelle ; quelle perfection de l'âme engage le culte chrétien dont le point culminant est le rite eucharistique[8] ?

Voici le Baptême. Porte des autres sacrements et de l'Eglise, aurore de la vie chrétienne, ce sacrement initial adapte dynamiquement l'homme au beau départ à neuf dans le Christ[9]. Génération spirituelle par quoi l'homme meurt aux vices et devient membre du Christ[10], le baptême incorpore proprement l'homme à la passion et à la mort du Sauveur. « De là vient qu'à tout baptisé la passion du Christ est communiquée à titre de remède comme si le baptisé lui-même avait souffert et était mort. Et comme la Passion du Christ est une satisfaction suffisante pour tous les péchés de tous les hommes, le baptisé est libéré de toute dette pénale antérieurement contractée par ses péchés, comme si lui-même avait satisfait pour tous ses péchés »[11]. Voilà la grâce spéciale au baptême

---

6. III. LXII. 2 : « Les sacrements sont ordonnés à certains effets spéciaux nécessaires dans la vie chrétienne. Ainsi donc, de même que les vertus et les dons ajoutent quelque chose à la grâce proprement dite : une certaine perfection ordonnée déterminément aux actes propres des puissances de l'âme, de même la grâce sacramentelle ajoute à la grâce proprement dite et aux vertus et aux dons, un certain secours divin pour l'obtention de la fin du Sacrement ». — *Ibidem.* 1m : « La grâce des vertus et des dons perfectionne suffisamment l'essence et les puissances de l'âme quant à l'ordination générale des actes. Mais pour certains effets spéciaux requis dans la vie chrétienne, est requise la grâce sacramentelle ».

7. III. LXII. 5.

8. III. LXIII. 6.

9. III. LXXII. 11. 2m.

10. III. LXII. 2.

11. III. LXIX. 2.

sous son aspect médicinal : remède total à la totalité de la peine due au péché : liquidation absolue du vieil homme. Sous son aspect positif, la sanctification baptismale revêt le chrétien de la perfection propre à une nouvelle créature[12], à l'homme nouveau fait à l'image du Christ et cela en vue de la communion eucharistique, c'est-à-dire de la participation personnelle et vitale en absolue pureté, au Christ, Prêtre et Hostie de la Rédemption humaine.

Voici la Confirmation. Après la naissance dans le Christ un sacrement du Christ promeut le chrétien à l'âge parfait de la vie spirituelle[12]. C'est le sacrement où est donnée la plénitude de l'Esprit-Saint en vue de la force spirituelle qui convient à l'âge parfait[13] et aux combats de la vie spirituelle[14]. La grâce de la confirmation affermit dans la sainteté chrétienne[15] contre les attaques extérieures des ennemis du Christ[16]. C'est là le sacrement de la plénitude de la grâce[17]. Sa grâce apporte remède à une double infirmité, séquelle pénale du péché: la crainte et le respect humain. Elle donne à l'âme une force spirituelle particulière, celle qui convient à l'adulte, à l'âge où on ne vit plus seulement pour soi mais où on commence à communiquer ses actions aux autres, où on est exposé à la lutte extérieure contre les ennemis de la foi. Désormais le chrétien est par sa grâce divinement ordonné à l'activité robuste et courageuse qui convient à l'athlète, au soldat et au témoin du Christ. Il s'agit pour lui de confesser librement le Christ en public, par la

---

12. III. LXXII. 1.
13. III. LXXII. 2.
14. III. LXXII. 4.
15. III. LXXII. 7, 1m.
16. III. LXXII. 4. 2m ; 5 et 1m.
17. III. LXXII. 1, 4m.
18. III. LXXII. 9 et 3m.
19. III. LXXII, 2.
20. III. LXXII. 4, 3m ; 9.
21. III. LXXII. 10. 2m.

parole, comme par office et en demeurant intrépidément attaché au bien commun[22] spirituel de l'Eglise, société d'amour où le fit entrer le Baptême et qui est l'Eucharistie.

Voici l'Eucharistie, le sacrement parfait[23], celui qui consomme tous les autres[24], qui est dans l'Eglise la fin de tous les offices[25], apporte perfection à toutes les autres grâces sacramentelles, aussi normalement suit-il la réception de tous les autres sacrements[26]. L'effet que produisent dans la vie corporelle, la nourriture et le breuvage : l'entretien de la vie et des forces physiques, leur augmentation, leur réparation et le plaisir qu'ils apportent : telle est l'efficacité de l'aliment eucharistique dans la vie spirituelle[27]. Remède aux amoindrissements de ferveur, l'Eucharistie remet les péchés véniels, par la charité non seulement habituelle mais encore par l'actualité d'amour que ce sacrement excite[28]. L'Eucharistie perfectionne la vie spirituelle qu'elle accroit dans la joie fervente, afin que l'homme, enivré des douceurs de la bonté divine[29], soit parfait en lui-même par union à Dieu[30] ; elle refait ainsi l'âme spirituellement[31] par une union toujours plus intime à Jésus-Christ, Fils de Dieu et Sauveur des hommes ainsi qu'à tous les frères chrétiens. Grâce d'unité, de paix et de joie, germe d'immortalité corporelle[32], en vue d'une charité plus collaborante au Sacrifice du Christ offert dans l'Eglise à l'honneur de Dieu et au profit des hommes pécheurs.

---

22. III. LXXII. 5, 2m ; 9.
23. *Concil. Ancyr.* Canon. 5 et 6. MANSI. C.A.C. Tom. II, p. 315.
24. III. LXV. 3.
25. III. LXV. 3, 2m.
26. III. LXV. 3.
27. III. LXV. 1 ; LXXIX, 1.
28. III. LXXIX. 4.
29. III. LXXIX. 1, 2m.
30. III. LXXIX. 1, 1m.
31. III. LXXIX. 1, 2m.
32. III. LXXIX. 1. 3m.

Voici la Pénitence. Au chrétien tombé sans vie, ce sacrement rend la santé[33] en apportant la rémission des péchés commis après le baptême. Grâce de réconciliation avec Dieu et avec les saints. Grâce de remise des peines dues au péché, proportionnée au regret d'avoir offensé Dieu. Grâce qui, par l'actualisation et l'accroissement de la vertu de pénitence remet les péchés véniels et remédie aux froideurs consécutives à ces péchés, chez les chrétiens pécheurs qui ne sont pas tombés sans vie mais ne sont point sans faute. La Pénitence laisse, cependant, le pécheur pardonné plus ou moins convalescent, en proie aux conflits des inclinations morbides et des habitudes psychiques qui sont les pénibles conséquences du vice ; elle le laisse, en outre, chargé des dettes temporelles pour des péchés pardonnés insuffisamment pleurés. L'Extrême-Onction, qui est son complément, éteint toute dette et prépare ainsi immédiatement l'âme chrétienne au passage dans la gloire finale[34] par un détachement des choses temporelles et un allègement spirituel d'ordre habituel. Elle assure, lorsqu'il est expédient au salut de l'âme, la santé corporelle[35]. Parce que c'est la grâce sanctifiante qui remédie en nous aux dernières traces du péché, à la débilité et à l'ineptie spirituelles en face du danger de mort, il arrive que ce sacrement ôte le péché mortel ou le véniel, dans l'âme qui n'oppose pas d'obstacle aux fruits du rite et ne se trouve pas dans l'amitié de Dieu ou tout au moins exempte de toute faute légère.

Toutes ces virtualités actives de la grâce sanctifiante telle que la donnent les deux sacrements de la réparation sont ordonnées à des actes déterminés qui comptent dans une vie chrétienne. Se relever, après la chute, reprendre activité dans la communion des saints en vue de la vie militante, vie pénitentielle[36], latreutique et rédemptrice

---

33. III. LXV, 1.
34. III. LXV. 1. IV. *C. G.* 73.
35. CONCILE DE TRENTE. Sess. XIV, chap. 2.

que fortifie et consomme l'Eucharistie au plan sacramentel[37] : voilà quelle est la perfection de l'âme assurée par la Pénitence. Or cette grâce trouvera sa consommation réelle dans la mort offerte et vécue en union avec la mort du Sauveur, en vertu des grâces propres à l'Extrême-Onction[36]. La dernière onction, en effet, n'est pas sans faire réplique au Baptême. Là aussi, il s'agit de départ et de naissance : *Dies Natalis*. Il est précieux, dans la miséricorde du Christ, de partir net, totalement purifié pour l'au-delà[37] et à cette fin d'utiliser les dernières souffrances et les dernières humiliations[38] qui acheminent à la mort en les dispositions d'un fils de Dieu, aimant et repentant. Mais, précisément le Viatique parfait cette union au Sauveur dans la charité et l'oblation du culte eucharistique en terre[39] en vue de la communion et du Sacrifice du ciel.

Au vrai, c'est à cette même offrande vitale du Sacrifice eucharistique pour le peuple chrétien que les sacrements de Mariage et d'Ordre adaptent les fidèles du Christ et de l'Eglise.

Dans l'Ordre, l'orientation de la grâce sacramentelle est évidente. Il s'agit pour le prêtre de consacrer dignement l'Eucharistie et de coopérer à l'œuvre de charité sacerdotale du Sauveur. Donner dans une patience à toute épreuve et dans un amour, fait de religion à l'égard de Dieu et de compassion dévouée à l'égard des pécheurs, les hommes à Dieu et Dieu aux hommes. C'est tout le travail de l'évangélisation, de la réconciliation et de l'assimilation progressive des rachetés au Christ, depuis les premiers pas des commençants, enfantés par le baptême, « *quasi modo geniti* »[40], jusqu'à la perfection des

---

36. CONCILE DE TRENTE. Sess. XIV. « *De Sacramento extremæ unctionis, quod non modo pœnitenti, sed et* totius christianæ vitæ, quæ perpetua pænitentia *esse debet, consummativum existimatum est...* »

37. III. LXV 1 et 4m.

38. III. LXV. 1, 1m. ; 4.

39. III. LV. 3.

40. II. *Cor.* 12^{11}.

chrétiens consommés en grâce. Un tel ministère ne peut être accompli en vie sacerdotale chrétienne que dans une plénitude de sainteté[41] dont les harmoniques sont spécialement accordées aux vertus du Pontife de l'unique Rédemption et au sens du Mystère eucharistique. N'est-ce pas la participation toujours plus parfaite à l'Eucharistie, qui est la fin de la dispensation des mystères de Dieu aux fils de Dieu durant leur vie pérégrinale ? Et cette participation plus parfaite à l'Eucharistie[42], plus glorieuse à Dieu et plus bienfaisante aux hommes, n'est-elle pas proposée d'abord aux ministres de l'Autel eux-mêmes ? La grâce de l'Ordre ne remédie-t-elle pas particulièrement au sens trop facilement égoïste et exclusivement centré sur les intérêts de ce monde, qui est chez l'homme déchu de la justice originelle inscrit dans les instincts d'un psychisme non entièrement soumis au bel ordre de la raison ? Grâce d'oubli de soi dans le don de soi aux autres.

En remédiant aux attraits déréglés de la concupiscence charnelle, la grâce du Mariage est orientée moins immédiatement, certes, que la grâce de l'Ordre, mais non moins effectivement, à l'Eucharistie. Le Mariage, en effet, sanctifie les fils de Dieu, membres du Christ, par les liens mêmes de l'amour conjugal, en vue de l'accomplissement généreux d'un office de nature qui a grandeur d'autant plus authentique qu'il est vécu dans une vertu parfois difficile, l'épreuve de la croix propre à cet état. Cet office de nature, toutefois, est assumé à la hauteur d'un office de charité et de religion chrétiennes. Conférée sous le signe symbolique de l'amour fécond du Christ pour son Eglise en sa mort rédemptrice, unité dont l'Eucharistie est la figure sacramentelle[43], la grâce conjugale tend à préparer la constitution de la famille

---

41. III. LXV. 3 : Après l'Eucharistie, « *in via perfectionis sacramentum ordinis* ».

42. III. LXV. 3.

43. III. LXV. 3.

de Dieu, épouse du Christ. Il s'agit de collaborer à l'expansion et à l'édification de la Cité céleste dans l'éternelle vie d'amour et de culte que préfigure et bâtit en l'Eglise de la terre la vie eucharistique. Le mariage chrétien donne à l'Eglise de la terre comme à celle du ciel ses matériaux : « *Urbs Jerusalem beata, Dicta pacis visio, Quæ construitur in cœlis, Vivis ex lapidibus* »[42Bis].

Incontestablement, tous ces actes spéciaux, toutes ces phases ou étapes, ces actes qui différencient les états dans la vie chrétienne personnelle et collective, relèvent de la grâce sanctifiante. Ce sont des modalités de la sanctification des hommes telle que le Christ l'a méritée pour eux au sein de son Eglise. La grâce sacramentelle consiste donc avant tout dans une forme de vie spirituelle, dans un élan, dans une poussée de fond, force immanente et vitale comme l'amour, comme les puissances et les instincts chez le vivant. Elle suppose en outre et enveloppe en ses exigences certaines activités psychologiques religieuses du sujet. Grâce de pardon, de justification accordée au pénitent qui ne revient à Dieu que dans des sentiments d'attrition. Plénitude de grâce, donnée instantanément au confirmé et qu'il recouvrera lors de toute justification ultérieure, parce qu'il a été promu, une fois pour toutes, à l'âge adulte du chrétien parfait. Et ainsi de suite. Autant de modalités de la sanctification humaine dans l'Eglise, suivant les étapes sacramentaires ; les étapes ont lieu une fois ou bien se renouvellent souvent au long de la vie chrétienne. Mais par elles s'exprime tou-

---

42Bis. Comparer la description des grâces sacramentelles chez saint Thomas à cette page du Dr Denys Gorce, *Pour Comprendre... la Théologie*. N° 142 : « La caractéristique du baptême est de nous rendre participants des vertus du Christ enfant, à savoir : l'humilité, l'obéissance, la piété filiale envers le Père ; celui de la Confirmation, des vertus du Christ dans sa vie publique, à savoir : le zèle ardent pour la défense du culte divin et de la foi contre toutes les altérations que le monde prétend y introduire ; celui de l'Ordre, des vertus du Christ patient, à savoir : l'amour tout spécial pour le salut des âmes et pour l'apostolat, le désir de se comporter comme un bon pasteur, le goût du sacrifice qui invite le prêtre à s'immoler et à se crucifier avec le Christ. D'où l'individualité et l'irréductibilité des sacrements. »

jours la volonté de miséricorde de Dieu sur les hommes dans l'application surabondante du mérite du divin Rédempteur en faveur de ses membres.

Je ne pense pas qu'il soit propre à la grâce sacramentelle d'être une grâce qui dérive du Christ et de sa passion ou encore d'être à l'imitation de la grâce du divin Rédempteur. Toute grâce, après la chute d'Adam, est issue de la grâce du Christ et à son image. La spécialité de la grâce sacramentelle par rapport à la grâce rédemptrice qui est la grâce du Christ, dans le Christ, est dans la modalité de sa dérivation et de son imitation, dans l'entièreté de l'application des mérites satisfactoires propre au Baptême et à l'Extrême-Onction ; dans l'assimilation aussi des actes spéciaux auxquels elle fait ordre, à des mystères déterminés de la Geste du Christ en personne. Qu'on se rappelle les expressions de saint Thomas expliquant l'application de la Passion dans le Baptême, l'évocation de l'envoi du Saint-Esprit lors de la Pentecôte pour la Confirmation, l'application personnelle dans la communion eucharistique des fruits de la Croix dans le monde, l'application des mérites de propitiation et de satisfaction dans la Pénitence et l'Extrême-Onction ; l'assomption sanctifiante du don mutuel des époux par assimilation de leur amour à l'amour du Christ dans le mystère de la Croix ; le don de la grâce sacerdotale par assimilation à son sacerdoce en raison de l'identification à l'Autel eucharistique du Prêtre Principal et de son ministre sacramentel ; grâce de charité et de religion, de dévouement aux hommes à l'honneur de Dieu jusqu'au suprême témoignage de l'amour, à l'exemple que donne le Maître.

Objectera-t-on encore que « le nouveau mode interne où la vigueur spéciale de la grâce sanctifiante, dans la grâce sacramentelle, s'entendent difficilement »[44] ? Veut-on dire qu'on ne comprend pas la raison d'être des modalités ou virtualités désignés plus ou moins heu-

44. Van Noort., *op. cit.* p. 58, b.

reusement sous ces expressions ? Sûrement non, puisque si on en récuse l'existence, on admet pour en remplir l'office un ensemble de dons ou de grâces actuelles. Avoue-t-on simplement ne guère voir comment la grâce sanctifiante exerce cette efficacité spéciale ? Mais qui ne ferait un tel aveu ? Celui-là ne serait-il pas dans l'illusion ou dans l'erreur, qui prétendrait en un domaine qui participe proprement au mystère de Dieu, entendre le « *quid* » des choses, alors que tout l'effort de l'intelligence de la foi est le déterminer le fait, « *quia* », de le retrouver dans les données de la foi, dans l'*auditus fidei* où il est à titre d'affirmation implicite ou explicite ; de dresser une synthèse doctrinale des sanctifications propres à chaque sacrement en fonction du sens général et profond de l'institution sacramentaire dans l'humanité rachetée par Jésus-Christ.

Or, il faut l'observer encore, autant il est malaisé de se rendre compte abstraitement de ce qu'est la grâce sacramentelle, autant les catéchèses bibliques et patristiques, et, nous osons ajouter, l'interprétation que nous venons de produire à leur suite et dans le sens même de la pensée de saint Thomas, sont concrètement distinctes et pratiquement intelligibles. Qu'on relise de ce point de vue, les grands textes scripturaires ou traditionnels ayant trait à l'efficacité des sacrements. Nous avons cité plus haut les principaux de ceux qui concernent le Baptême.

48. *EN QUEL SENS LA GRACE EST CONTENUE DANS LES SACREMENTS.*

Il nous est désormais plus facile de vérifier ce que nous avons déjà vu à propos de la causalité des sacrements chrétiens, comment la vertu instrumentale dont le rite — matière et forme — est doté et par quoi il cause la grâce dans le sujet qui le reçoit dignement n'est pas la grâce elle-même. C'est une loi générale qu'on ne rencontre jamais dans la vertu de l'instrument, à l'état parfait, formel et permanent le terme à quoi aboutit cet être de tendance qu'est, en participation à la vertu de l'agent

principal, le mouvement opératif déterminé qui l'anime. C'est dire en quel sens analogique doivent être entendues les expressions conciliaires ou traditionnelles où les sacrements sont déclarés « contenir » la grâce. Il ne peut s'agir d'autre chose que d'une contenance virtuelle instrumentale[44Bis]. Inutile d'y insister : la grâce, comme telle, existe seulement dans l'âme de l'homme à qui le sacrement apporte la sanctification. Au demeurant, cette réalité plus spirituelle encore que l'âme, puisqu'elle est par essence une participation à l'être divin lui-même, n'est pas contenue dans l'âme dont elle est métaphysiquement un accident, elle la contient plutôt. Ainsi doit-on penser de Dieu qu'il n'est pas dans les êtres de ce monde autant que ceux-ci sont en Lui. Ce sont là vérités dont il faut garder une conscience bien vive pour ne pas matérialiser des réalités parfaitement ineffables.

49. *DE LA REFERENCE DE LA GRACE SACRAMENTELLE A LA PASSION DU CHRIST.*

Cependant, une question, assez difficile, reste à résoudre relativement à l'efficacité des sacrements chrétiens aussi bien, d'ailleurs, que par rapport aux sacrements de l'ancienne loi et à la grâce qui leur est propre : pourquoi et comment la grâce et l'efficacité sacramentelles ont-elles une liaison spéciale avec la Passion du Christ ? Une telle question est particulièrement d'actualité, depuis la théorie mystérique de dom Casel[44Ter].

Saint Thomas a traité la question en parfaite clarté. Et la chose est d'autant plus remarquable que nombre de théologiens confondent ou tout au moins mêlent inconsi-

---

44Bis. C'est par distraction, sans doute, que M. le Dr Denys Gorce a écrit dans sa plaquette *Pour comprendre... la Théologie*, N° 151 : « Alors que les sacrements nous communiquent la grâce, — *quædam virtus instrumentalis participata a Christo*, — celui-ci — l'Eucharistie — nous donne l'auteur de la grâce en substance, — *ipse Christus substantialiter*. III. 73, v. 1m. » — La vertu instrumentale participée du Christ n'est pas la grâce sanctifiante, mais la vertu de causer la grâce, immanente au sacrement en acte de sacrement.

44Ter. Nous n'exposons pas ici cette théorie. Nous l'examinerons *ex professo* dans l'étude du Sacrifice Rédempteur, cf. *La Geste du Christ* et dans l'étude du Sacrifice de la Messe, cf. *L'Eucharistie*.

dérément les notions qui sont ici en cause. Il est vrai que l'intelligence de leur distinction n'est point sans difficulté.

La difficulté n'est pas dans la détermination respective des formalités propres à la causalité méritoire et à la causalité instrumentale. Elle réside dans la détermination de ce que possède en propre le mystère de la Passion. On le sait, en effet. Tous les actes de Jésus-Christ en sa vie mortelle sont méritoires ; toutes ses souffrances ont une valeur de satisfaction et cependant, seule, sa mort représente en cette vie d'acquisition, le rachat, le sacrifice de satisfaction et de propitiation qui a réconcilié l'homme pécheur avec Dieu. La difficulté se corse pour peu que l'on précise, dans la ligne de la théologie de saint Thomas, que le Christ n'a point grandi en mérite comme il grandît en taille et en âge, qu'il a été d'emblée au sommet du mérite par le premier acte de volonté humaine imprégnée de charité qu'il ait posé. La difficulté se corse, et pourtant se résout si on admet, ainsi que paraît l'exiger la perfection initiale du Sauveur et que permet de l'expliquer l'union hypostatique, l'actualité permanente de ce vouloir premier de l'humanité de Jésus[45].

Ce vouloir, mû en effet, bien sûr, par le vouloir de Dieu, dans l'indivision de l'action théandrique, détrempé et impéré par la charité créée, principe formel du mérite, tient sous son emprise, toute l'activité et toutes les passivités volontaires de la vie du Sauveur. Tout est, dès son entrée en ce monde, à découvert aux yeux de l'intelligence humaine de Jésus, car elle baigne dans la lumière de la vision béatifique. Aussi, veut-il, dès cet instant, d'un vouloir qui n'est pas seulement une intention, un « vœu », mais bien un commandement et un « usage », tout ce qui dans le dessein de Dieu est proposé à son vouloir humain, tout ce qu'il doit faire et tout ce qu'il doit souffrir. L'intelligence et la volonté ne progres-

---

45. *Cf. Notre étude sur le Sacrifice Rédempteur*, Rev. Thom., Avril 1938, *Un seul chef*, Paris 1950 et *Le Sauveur du Monde*. La Geste du Christ.

seront pas, en ce tréfonds de la vie intérieure du Rédempteur. Le mérite est acquis, le Sacrifice est offert. La mort en réparation des péchés, à l'honneur de Dieu, est acceptée pleinement. Ni la volonté, ni la charité ne se développeront ou ne se reprendront pour quelque perfectionnement que ce soit. Le formel du mérite existe en actualité constante et à jamais, comme l'acte de volonté qui est à son origine. Seuls s'échelonneront dans la succession de la durée les diverses activités extérieures à cette volonté dominatrice, mais commandées ou acceptées par elle. Seul se perfectionnera graduellement, avec l'évènement, la matière propre à la satisfaction et au Sacrifice rédempteur, qui est la peine et, pour finir la peine de mort. Mais, cette peine, en sa passion effective, n'intéresse pas la perfection de l'âme du Christ, ni le mérite immanent à son âme. Dès là qu'elle est pleinement agréée et offerte à Dieu dans une perfection de vouloir et de charité qui ne pourra se perfectionner, l'événement perfectionnera sans doute le corps du Christ et son psychisme, il ajustera l'un et l'autre aux requêtes de l'œuvre de justice qu'est la satisfaction, il effectuera le sacrifice extérieur de la Rédemption, il fera la victime, le débours pour ainsi parler, la solde du rachat qui n'est rien d'autre que la vie corporelle du Sauveur. Il n'ajoutera rien à ce qui constitue l'élément formel du mérite, de la satisfaction, du sacrifice et de l'achat. La volonté humaine de Jésus, informée par la charité répandue en elle par l'Esprit-Saint, a reçu spécification des mérites propres attachés aux diverses activités et diverses passions qu'elle commanda souverainement dès son premier acte. Elle les adopta, alors, pour objets, à tel point qu'elle ne pouvait, dans la suite, les vouloir davantage ni autrement.

Loin de rendre inutile la Passion du Sauveur, cette perfection initiale du mérite de Jésus-Christ, la rend particulièrement nécessaire. Ainsi, par le mérite rédempteur, Jésus-Christ n'acquiert pas seulement le droit à la gloire pour les hommes qui seront ses membres par les liens de la foi et de la charité ; il acquiert encore auprès

de son Père le droit à ce que soit éloigné des hommes ce qui fait obstacle chez eux à l'amitié avec Dieu : le péché. Le mérite rédempteur est le droit à ce que soient offertes aux hommes les grâces graciantes de foi et de charité qui unissent vitalement au Christ comme les membres d'un même corps à la tête qui les vivifie.

En souffrant la mort, Jésus-Christ a réconcilié en droit toute l'humanité avec Dieu. Le péché en son universalité est virtuellement détruit. Une compensation d'honneur est offerte à Dieu non seulement objectivement adéquate à l'offense, mais encore infiniment supérieure. La solde du péché, c'est la mort. Dans la mort de cet homme, par amour de Dieu et des hommes, en vue de réconcilier les hommes avec Dieu, parce que cet homme est le Fils de Dieu en personne, tous les hommes sont morts virtuellement aussi réellement qu'ils ont en Dieu virtuellement et leur être et leur vie. En cet homme, tous virtuellement ont offert à Dieu un acte de religion plénière, d'adoration, d'actions de grâces, de supplications et de réparation pour leurs fautes. La compensation n'est pas seulement subjectivement acceptable en raison de la dignité infinie de celui qui la présente et qui ontologiquement représente toute l'humanité. Elle est objectivement adéquate et même supérieure à son objet comme aux sujets qui la motivent : elle comporte la peine générique du péché supportée par *quelqu'un* qui ne représente pas seulement en ontologie tous les hommes qui sont, ont été ou seront, mais encore tous les hommes possibles. Sa mort est la mort de tous les hommes possibles ; son sacrifice répare tous les péchés possibles.

Or, les sacrements ont pour mission de faire disparaître des hommes les défectuosités que laissent en eux les péchés, car ceux-ci passent en leur actualité, mais demeurent en leurs effets maléfiques ; ils sont aussi destinés à perfectionner les âmes en tout ce qui regarde le culte de Dieu propre à la religion de la vie chrétienne. Ils ont donc, à ce double titre, référence spéciale à la Passion du Christ, de préférence à tous les mystères du

Verbe Incarné. En effet, tous les mystères de la vie mortelle du Christ ont été cause efficiente et méritoire de notre salut ; tous les mystères subséquents à la mort ont été efficients de ce salut, seuls les mystères douloureux ont été satisfactoires, à la mesure de la souffrance endurée, seule la mort a été la satisfaction plénière qui a donné au mérite du Sauveur d'être pleinement rédempteur. De même est-ce dans la Passion du Christ que le rite de la religion chrétienne trouve son inauguration. C'est le Christ en effet, l'unique Hostie de l'éternelle alliance que l'Eglise de la terre a reçu charge d'offrir à Dieu : « faites ceci en mémoire de moi ». Et la vie chrétienne n'aura sa dernière perfection en ce monde que dans l'oblation de la vie corporelle en union avec le Sacrifice rédempteur et eucharistique: là est son sommet[45Bis].

On voit ainsi en quel sens les Sacrements de l'Eglise, selon l'expression de saint Thomas, tirent leur vertu, d'une manière spéciale de la Passion du Christ ; comment aussi cette vertu est mise en contact avec nous par la réception des sacrements. Les Saints Pères n'avaient donc point tort d'interpréter comme un symbole de ce mystère rédempteur dispensé par les sacrements, l'eau et le sang qui coulèrent du flanc du Christ pendu à la Croix. Baptême et Eucharistie sont, en effet, les principaux sacrements et les résument tous, comme le principe et la fin résument un système[46].

L'application des mérites rédempteurs du Christ par les sacrements n'est pas pour autant exclusive. Il y a, certes, cette prise de contact avec la vertu satisfactoire et sanctifiante de la Passion, du Christ crucifié, qui s'opère grâce à l'usage de choses extérieures à l'homme en quête du salut. Mais, il y a un autre moyen d'accès : la voie psychologique de la foi. Au reste, chez l'adulte conscient et maître de lui, l'influence sanctifiante de la Passion ne se fait point sentir indépendamment de l'acte

45Bis. III. XLVIII. 3. 2m.

46. III. LXII. 5.

de foi et chez l'enfant ou l'homme dénué de conscience actuelle, sans l'habitus de foi. C'est par la Foi, comme dit Paul, que le Christ habite en nous, c'est par la foi que nous sommes justifiés. La foi est donc prise de contact avec le Sauveur[47]. Elle est notamment, parce que chez le Christ la puissance de remettre les péchés est spécialement attachée à sa Passion, prise de contact vivifiante avec la Passion même du Fils de Dieu fait homme. C'est cette foi précise qui délivre les hommes du péché. Paul le déclare nettement : « Tous sont justifiés gratuitement par la grâce, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, car Dieu l'a destiné à être par son propre Sang principe de propitiation, grâce à la foi »[48]. La vertu des sacrements, qui est orientée vers l'abolition des péchés, vient donc principalement de la foi à la Passion du Christ.

50. *DE LA REFERENCE DE LA GRACE SACRAMENTELLE A LA RESURRECTION DU SAUVEUR.*

On ne nie pas pour autant la référence des sacrements chrétiens à la résurrection du Sauveur, car nous savons, comme l'enseigne Paul, que « le Christ est ressuscité pour notre justification »[49]. Mais, précisément notre justification est rapportée à la résurrection du Sauveur en raison de son exemplarité à l'égard de la résurrection de l'âme, ou plutôt de l'innovation de la vie de Dieu dans l'âme qui était morte à cette vie par suite du péché ; exemplarité plus claire encore en regard de la résurrection des corps. C'est cette exemplarité qui motive l'attribution spéciale de l'aboutissement des mérites du Christ[50] ; car, en fait, comme nous l'avons dit, tous les actes et toutes les passions du Christ ont eu la même efficience. L'attribution de notre justification à la passion

---

47. III. LXII. 5, 2m.
48. *Rom.* 3^{25}.
49. *Rom.* 4^{25}.
50. III. LXII. 5. 3m.

du Sauveur se fait au contraire en fonction du point de départ du sujet à sanctifier, qui est un pécheur, en raison par conséquent du péché qu'il s'agit d'éliminer[50]. A ce point de vue, ce n'est pas seulement une exemplarité dans la cause en face de l'effet qui motive une attribution spéciale du côté du mérite rédempteur : « il a été livré pour nos péchés »[51] ; c'est la spécificité même du mérite rédempteur, ainsi que nous l'avons expliqué. Du côté de l'efficience, la Passion du Christ exerce une activité commune à tous les mystères accomplis dans la chair du Verbe Incarné. Cependant, son exemplarité efficace atteint la sanctification sous l'incidence formelle de la grâce propre à des rachetés, dira-t-on et cela aussi est spécial. Mais, non, car la résurrection du Sauveur par la mort qu'elle évoque et dont elle triomphe, ne laisse pas d'évoquer symboliquement le péché sur qui elle est victoire rédemptrice.

51. *EFFICACITE DES SACREMENTS DE LA LOI ANCIENNE.*

La référence spéciale des sacrements chrétiens à la Passion du Christ n'a donc son fondement que dans le mérite spécial annexé à la mort du Sauveur, dans le mérite proprement rédempteur. Et comme pour agir efficiemment il faut être, il est clair que les sacrements de la Loi Ancienne n'ont pu emprunter aux mystères accomplis dans la chair de Jésus quelque chose de leur vertu efficiente instrumentale par rapport à la grâce qui justifie et sanctifie[52]. De même, les hommes qui, dans l'histoire, ont précédé l'Incarnation du Verbe n'ont pu, par la foi, l'espérance et la charité, atteindre la Passion du Sauveur en sa réalité ontologique ; ils l'atteignaient cependant, en Dieu, en sa prédestination où elle est de toute éternité comme la cause méritoire et rédemptrice du salut des hommes. C'est par cette foi que les justes

---

51. *Rom.* 4^{25}.

52. III. LXII. 6.

de l'Ancienne Loi ont été justifiés et non par quelque rite que se fût. Ainsi Abraham « reçut le signe de la circoncision comme sceau de la justice, qu'encore incirconcis lui avait obtenu la foi. Il devenait ainsi le père de tous les incirconcis qui ont la foi, et qui par là se voient attribuer la justice, le père aussi des circoncis, de ceux-là qui non seulement sont circoncis, mais qui de plus marchent sur les traces de la foi qu'avait encore incirconcis, notre père Abraham. » *Rom.* 4^{11-13}. Sans doute, la circoncision était le signe de l'alliance. Comme les sacrements de la Loi nouvelle, elle devait être « administrée suivant des formes déterminées, elle était une garantie de salut (dans le siècle à venir) en même temps que la porte d'entrée à la vie religieuse juive, autant de traits de ressemblance avec le baptême. La croyance que des gestes traditionnels, une parole, une intention suffisent à produire un effet sacré, consécration, expiation, apparaît clairement dans les lois concernant le sacrifice. Il y a dans la religion juive quelques préformations de notre système sacramentel, mais il y manque la personne de Jésus, note le P. BONSIRVEN, et la notion de grâce, qui, en notre théologie, rendent raison de l'effet surnaturel des sacrements et les préservent de tout aspect grossier, de toute apparence magique »[53]. Là est, en effet, comme le dit le *Décret aux Arméniens*[54], la profonde différence des Sacrements des deux Lois. « Ceux de l'ancienne ne causaient pas la grâce, mais se contentaient de figurer cette grâce qui devait être donnée par la Passion du Christ ; les nôtres, au contraire, contiennent la grâce et la confèrent à ceux qui les reçoivent dignement ». La lecture des prophètes témoigne qu'à leurs yeux les rites de l'Ancienne Alliance ne sont rien, s'ils ne sont l'expression d'une foi vivante. Le Baptiste, le Christ dans le Sermon sur la Montagne et saint Paul ont le même point de vue. *Matth.* 3^{7-12} ; *Rom.* 1^{4}, *Gal.* 1^{5}, *Hebr.*

53. BONSIRVEN. *Le Judaïsme Palestinien. Sa Théologie.* II. p. 193-194.
54. *D. B.* 695.

10$^{1-9}$, suffiraient amplement à étayer l'affirmation du Concile de Trente comme quoi il y a une autre différence entre les deux systèmes sacramentels que celle que reconnaissaient exclusivement les premiers protestants : « d'autres cérémonies et d'autres rites extérieurs », expressions de la Passion à venir et de la Passion effectuée. L'Ancien Testament n'était qu'une préfiguration des biens à venir, non une image, mais une ombre, *Hebr.* 10^{1}. Il n'avait qu'une valeur extérieure, éducative[55] sans vertu justifiante interne[56]. Nulle vertu objective de justification n'existait dans les rites anciens. Moïse a seulement donné une loi ; la grâce et la vérité ne viennent que par le Christ[57].

Ainsi les sacrements de la Loi Ancienne pouvaient être des instruments de justice légale, ils n'étaient pas des instruments de sanctification. Ils ne pouvaient par eux-mêmes posséder le pouvoir de sanctifier, car comme dit Paul, « autrement, si c'était par la Loi que s'obtiendrait la justice, le Christ serait mort pour rien »[58]. Ils ne pouvaient davantage tenir de la Passion du Christ la vertu de conférer la grâce, car avant que n'existât et n'opérât l'instrument conjoint, l'instrument séparé ne pouvait exercer une vertu qui lui fût communiquée par le premier[59].

Les Sacrements de la Loi ancienne étaient, donc, seulement des signes de la foi qui justifie[60], ils signifiaient la Passion et ses effets, d'une signification « ombratile » et lointaine. Comme tels, ils étaient les symboles d'une foi implicite à la Rédemption. Sur l'efficacité de la circoncision pour remettre le péché originel, Mgr Bartmamn note ironiquement que les théologiens du Moyen-

---

55. *Gal.* 3^{24}.
56. *Rom.* 2^{25-29}, 3^{10-20}, 4^{9-12} ; I. *Cor.* 7^{18-20}.
57. Ioan. 1^{17}.
58. *Gal.* 2^{21}.
59. III. lxii. 6.
60. III. lxii. 6, 3m.

Age eussent bien fait de se demander si les Anciens croyaient au péché originel avant de rechercher dans ce rite la puissance de justifier (*ex opere operato*). La note d'humour est fine mais n'est pas décisive : une conception rudimentaire de la justification pouvait parfaitement envelopper l'idée implicite d'un état de péché de race.

Quand on compare les deux Testaments, on ne saurait oublier leur continuité ; il faut, cependant, être également sensible à la discontinuité des deux phases : « Aussi longtemps que l'héritier est en bas âge, il ne se distingue en rien de l'esclave, bien qu'il soit le maître de tout ; il est sous l'autorité de tuteurs et de curateurs jusqu'au temps fixé par le père. Ainsi de nous : quand nous étions en bas âge, nous étions asservis aux éléments de ce monde. Mais une fois les temps révolus, Dieu envoya son Fils né d'une femme, né sous la Loi, pour racheter ceux qui étaient sous la Loi, et faire ainsi de nous des fils adoptifs »[61].

Les sacrements de la Loi Ancienne étaient des signes emblématiques de la foi d'Israël. En procurant une justice légale, ils figuraient la justice intérieure, issue de la Passion du Christ. Toute l'économie, d'ailleurs, de l'Ancienne Alliance était figurative et sa signification finale était le Christ. « *Christus finis legis* », au double sens de terme et d'intention. Le Christ, et surtout le Christ en sa Passion, est en dernier ressort la clef des figures prophétiques[62] que sont profondément, au plan spirituel les préceptes cérémoniaux. Il est ainsi déjà, en Dieu où sont présents de toute éternité et pour toute l'éternité les mérites de sa vie et sa mort, la vie des hommes qui dans l'humble obéissance rituelle à la Loi se soumettent à Dieu dans la foi et une religion vraie. Les sacrements anciens, comme la Loi ont une valeur de pédagogie religieuse accordée à ce stade encore grossier de l'humanité ; leur rôle est de diriger les cœurs vers Dieu

---

61. *Gal.* 4^{1-6}.
62. Maxime le Confesseur. *Cent. Gnost.* I. 66 ; 90, 1108AB.

et de suggérer une attitude d'âme en harmonie avec les actes extérieurs de culte prescrits[63].

Il ne faut donc pas plus chercher dans les rites mosaïques une efficacité de sanctification *ex opere operato* qu'on ne peut trouver en eux une symbolisation expresse de la grâce et de la Passion du Christ. La grâce n'est point en effet signifiée par eux ainsi qu'il en va dans les sacrements chrétiens comme un objet, mais comme une fin ; de même la Passion du Christ. Ce sont des signes prémonitoires de l'une et de l'autre et ces signes les évoqueront comme des ombres jusqu'au jour de l'événement et de son éclaircissement à la grande lumière de la Pentecôte.

Nos sacrements, au contraire, qui sont des signes commémoratifs d'un événement passé lequel est aussi aux yeux de la foi chrétienne un mystère, c'est-à-dire, un principe de vie spirituelle, confèrent la grâce qu'ils signifient comme objet principal de signification. Et il est de foi définie au Concile de Trente qu'ils confèrent la grâce, qu'ils signifient à ceux qui ne leur opposent point d'obstacle, *ex opere operato*.

52. *LES SACREMENTS CHRETIENS CAUSENT LA GRACE A CEUX QUI NE LEUR OPPOSENT PAS D'OBSTACLE,* EX OPERE OPERATO.

Ces deux points nous restent à déterminer relativement à la manière dont les sacrements chrétiens causent la grâce : que faut-il donc entendre par ces deux expressions complémentaires, « *non ponentibus obicem* » et « *ex opere operato* »[64] ?

C'est chez Pierre de Poitiers[65] que l'on trouve pour la première fois, la formule « *opus operatum* ». Saint Thomas relève cette expression dans les *Sentences*[66] : « Il faut distinguer deux choses dans un sacrement : à

63. III. lxii. 6, 2m.

64. Concile de Trente. Sess. VII. Canons 6 et 8.

65. Pierre de Poitiers. *Sent.* L. v. cap. 6. P.L. 211, Col. 1235.

66. *IV. Sent.* Dist. I. Q. 1. Art. 5.

savoir : le sacrement lui-même et l'usage du sacrement. Le sacrement est appelé par certains « œuvre œuvrée » ; l'usage du sacrement, au contraire, est l'opération elle-même, qui est appelée par certains « œuvre opérante ». Comme il arrive si souvent dans l'histoire de la pensée humaine, ces deux formules étaient destinées à une fortune que rien ne laissait deviner. En effet, l'emploi qu'en fera le CONCILE DE TRENTE ne sera pas conforme au sens originel ; il sera commandé par la volonté précise de s'opposer ou plus exactement, d'opposer la conception catholique traditionnelle de l'efficacité des sacrements aux nouveautés des protestants. Pour ceux-ci, les sacrements de la Loi nouvelle n'étaient pas autrement cause de sanctification que ceux de l'Ancienne. CALVIN est explicite ; LUTHER aussi : seule la foi justifie ; les sacrements ne sanctifient pas autrement qu'à titre de signes qui stimulent la foi et la provoquent de l'extérieur comme autant d'exhortations salutaires ; ce n'est pas l'œuvre sacramentelle accomplie qui véhicule la grâce ou la contient : c'est l'œuvre de celui qui reçoit le sacrement, sa foi en acte, qui le dispose à la justification de la part de Dieu. Ainsi, par opposition à l'œuvre du sujet du sacrement appelé « opérant », « *opus operantis* », le Concile a été amené à parler de l'« *opus operatum* » de l'« œuvre œuvrée » par le ministre, indépendamment de ses dispositions de sainteté, pour désigner le rite sacramentel en son essence.

Cependant, cette expression « *ex opere operato* » ne caractérise l'efficacité des sacrements qu'à la condition de la rapprocher de celle que le même Concile de Trente avait employée précédemment dans le canon 6[me] : « *non ponentibus obicem* » : « Si quelqu'un dit que les Sacrements de la Nouvelle Loi ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient ou ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas d'obstacle »... L'Eglise, en effet, n'a jamais soutenu qu'aucune disposition n'était requise à la réception de la grâce sacramentelle. Le DÉCRET AUX ARMÉNIENS proclamait que « les sacrements confèrent la

grâce à ceux qui les reçoivent dignement ». Le Canon 7 du Concile de Trente s'exprime ainsi : « Si quelqu'un dit que la grâce, quant à ce qui relève de l'action de Dieu, n'est pas donnée toujours et à tous par les sacrements, encore que tous les reçoivent comme il faut, mais quelquefois et à quelques-uns... » Enfin, à propos du Sacrement de Pénitence, le même Concile, Sess. XIV, chapitre 4me, fait justice d'une accusation mensongère à l'endroit de la doctrine catholique : « On calomnie indignement les écrivains catholiques en affirmant qu'ils enseignent que le Sacrement de Pénitence confère la grâce sans aucun bon mouvement de la part de ceux qui le reçoivent ; jamais l'Eglise de Jésus-Christ n'a enseigné ni professé cette erreur ». Voilà pourquoi, la formule « *non ponentibus obicem* » doit toujours être rapprochée de l' « *ex opere operato* » sous peine de donner à penser pour les non-initiés à un automatisme indépendant des dispositions du sujet à sanctifier. « L'exactitude et la netteté doctrinale de ces formules techniques »[67] sont indubitables. Elles ont pourtant besoin d'explication, la deuxième surtout. Et on peut lui préférer en portée positive l'expression augustinienne et thomiste « *sine fictione* ».

53. *L'OBSTACLE SUBJECTIF A LA GRACE SACRAMENTELLE EST LA FEINTE.*

De quel obstacle, s'agit-il en effet ? Je ne puis répondre avec plus de précision ni plus généralement qu'en répondant : le mensonge, l'hypocrisie, la feinte. Le sacrement, comme cause de la grâce, n'existe que dans l'homme qu'il sanctifie. De ce côté, sa vérité qui entraîne son efficacité de signe pratique de sanctification exige que le sujet qui accède au sacrement ne contredise pas dans sa volonté le sacrement ou ses fruits de sainteté. Incapable d'acte de volonté, l'enfant est du

---

67. CAVALERRA. *Bulletin de Littér. ecclés.* Toulouse, 1915, p. 26.

même coup incapable de mensonge ; il ne peut opposer d'obstacle au sacrement ou aux fruits du sacrement. Ainsi reçoit-il la grâce sacramentelle du Baptême, de la Confirmation et de l'Eucharistie. La discipline ancienne de l'Eglise, encore en usage dans l'Eglise Orientale est sur ce point une preuve de tradition en faveur de l'enseignement du Concile de Trente. BENOIT XIV enseigne la validité du Sacerdoce conféré à un enfant, il faudrait donc en dire autant de la grâce sacerdotale. L'adulte au contraire est capable de mensonge. Il peut ainsi accéder au sacrement en s'opposant intérieurement à lui, en le méprisant, en ne voulant pas le recevoir tout en faisant le geste extérieur de le demander et de le recevoir. En ce cas, pas de sacrement. Il peut encore accéder au sacrement avec sérieux, sans le mépriser, mais sans y croire ; ou, avec foi mais avec une attache secrète et profonde au péché, c'est-à-dire, sans dévotion. En ces deux cas, c'est clair, il y a feinte, mensonge et hypocrisie. Les sacrements chrétiens sont des signes emblématiques de la foi du Christ et de l'Eglise, des remèdes contre le péché et des moyens de sanctification. Celui-là qui s'en approche montre de ce chef qu'il professe la foi chrétienne, qu'il vénère le sacrement, qu'il veut se conformer au Christ et s'éloigner du péché grave, puisque ce dernier contrarie la grâce et sépare du Christ. En ces deux cas, il y a sacrement, mais en ces deux cas, sauf bien entendu, s'il s'agit de la Pénitence où la foi est requise à un début de vrai repentir, nécessaire par conséquent au sacrement intérieur, il n'y a pas de grâce sacramentelle.

A propos de chacun des sacrements, nous déterminerons les dispositions requises à ce que les moralistes nomment la licéité de la réception et à ce que dogmatiquement je préfère appeler l'absence de mensonge face aux fruits de sainteté propres à chaque rite sacramentel. Qu'il suffise présentement d'observer que lorsqu'on

---

68. III. LXIX. 9.

accède à un sacrement dans l'intention de recevoir proprement la grâce qui justifie en faisant passer de l'inimitié à l'amitié avec Dieu, suffisent la foi, l'espérance et l'attrition, c'est-à-dire l'aversion surnaturelle à l'égard du péché grave, ce qui ne va pas sans qu'on le déteste.

A la réception de la grâce seconde, qui n'est rien d'autre qu'un accroissement de la grâce sanctifiante, sont évidemment requises : la grâce habituelle, elle-même, avec les vertus de foi, d'espérance et de charité qui l'accompagnent toujours. Et comme les sacrements confèrent la grâce sanctifiante à ceux qui les reçoivent sans feinte, il est théologiquement sûr que tous les sacrements, ceux-là mêmes par conséquent qu'on appelle sacrements des vivants parce qu'ils supposent normalement le sujet déjà sanctifié, confèrent la grâce aux sujets qui les reçoivent de bonne foi, c'est-à-dire : sans avoir conscience de péché grave non remis ; ou, conscients de péchés non absous mais dans l'impossibilité de recourir à la Pénitence, se présentent avec la simple attrition. Tel serait le cas d'un moribond, qui se sentant mourir et n'ayant point de prêtre à sa disposition, s'exciterait à la parfaite contrition et demanderait qu'un laïque ami lui apporte le Viatique. La vie dans les camps de déportés au cours de la dernière guerre a montré qu'un tel cas n'est nullement chimérique. Sauf scandale, non seulement, une telle pratique sacramentelle peut avoir lieu ; mais j'oserais dire qu'elle doit avoir lieu. Car la communion en viatique est de droit divin et l'obligation de soumettre ses péchés au pouvoir des clefs avant de communier est seulement de droit ecclésiastique[69]. Le droit divin interdit simplement d'accéder à l'Eucharistie dans l'attachement au péché grave, comme il requiert si on accède à la Pénitence, que l'on confesse tous ses péchés graves[70].

---

69. CAJÉTAN. in III. LXXX. 4.

70. CONCILE DE TRENTE. Sess. XIV. Canons 6 et 7.

En vue de bien distinguer ces diverses dispositions requises à la réception fructueuse des sacrements chrétiens, des dispositions strictement dites comme celles qui dans la nature ont ordre immédiat à l'introduction de la forme correspondante ; pour marquer que ce ne sont pas ces dispositions subjectives qui sont cause de la part de Dieu de l'infusion de la grâce, comme si le sacrement n'avait d'autre rôle que de les exciter, BILLOT les a qualifiées de *coaptatives*. On pourrait également les appeler des dispositions d'adaptation. Au reste, si on excepte le Baptême, et nous verrons qu'au fond le Baptême ne fait pas exception, tous les sacrements exigent pour sortir leur effet de sanctification dans le sujet récepteur, l'existence en celui-ci d'une disposition non psychologique, mais d'ordre sacramentel, sans laquelle aucun homme ne peut s'adapter à la vie sacramentaire : nous avons nommé le caractère.

LIVRE TROISIEME

De l'Efficience des Sacrements

CHAPITRE TROISIEME

Du Caractère

Question première :

S'IL EST UN EFFET SACRAMENTEL AUTRE QUE LA GRACE.

Réponse première :

TROIS SACREMENTS, LE BAPTEME, LA CONFIRMATION ET L'ORDRE IMPRIMENT UN CARACTERE DANS L'AME, C'EST-A-DIRE, UN SIGNE SPIRITUEL ET INDELEBILE, EN VERTU DE QUOI CES SACREMENTS NE PEUVENT ETRE REITERES.

Doctrine de foi.

T.S.V.P.

Question deuxième :

A QUOI CONFIGURE LE CARACTERE ?

Réponse deuxième :

CONFIGURATION DES HOMMES AU SACERDOCE DU CHRIST, SOUVERAIN PRETRE (a), LE CARACTERE ORDONNE AU CULTE DE DIEU SELON LE RITE DE LA RELIGION CHRETIENNE DANS L'EGLISE DU TEMPS. C'EST UNE CONSECRATION QUI CONSISTE DANS UN POUVOIR CULTUEL, MINISTERIEL. SA NATURE DE VERTU INSTRUMENTALE DE L'INTELLIGENCE CHRETIENNE, FACULTE DE CULTE, EXPLIQUE SA PERMANENCE ABSOLUE (b).

a) *Doctrine de saint Thomas, plus communément reçue et théologiquement certaine.*

b) *Doctrine de saint Thomas, théologiquement certaine.*

54. *CE QUI EST EN QUESTION.*

L'étude de l'effet des sacrements chrétiens, nous l'avons observé en son temps, se ramène à l'exploration théologique du contenu de la foi formulée à Trente en ces deux propositions : « Les sacrements de la Loi Nouvelle confèrent la grâce qu'ils signifient ». « Trois d'entre eux confèrent en outre un caractère ». Cette exploration scientifique comporte trois moments : de la manière dont les sacrements causent la grâce, de la grâce que causent les sacrements, du caractère. Seul, le dernier, effet secondaire des sacrements, reste à élucider. Il serait plus exact de dire qu'au point où nous en sommes, il ne s'agit plus que de déterminer avec la dernière précision possible la théologie synthétique du caractère. Il est, en effet, évident, et c'est l'immense avantage de l'ordre adopté par saint Thomas, que l'élaboration théologique de la manière dont les sacrements causent la grâce comme celle de la grâce sacramentelle, nous ont amené, chemin faisant, à reconnaître certains traits du caractère, ne serait-ce que celui, si important, de sacrement intérieur.

Cette théologie, difficile, se trouvera donc singulièrement éclairée par les lumières des réflexions et des données précédentes. Mais, comme tout se tient dans une science et notamment en doctrine sacrée, on ne pourra pas ne pas constater l'éclairage étonnant que projette sur l'économie et sur la vie sacramentaires, l'étude approfondie et méthodique du caractère. Une fois de plus, ce sont les relations des hommes avec le Christ, l'Homme-Dieu, Prêtre et Roi de l'universelle et éternelle Rédemption, d'une part et de l'autre, les rapports de l'Eglise hiérarchique, sacramentelle et visible avec l'Eglise d'amour et spirituelle, de la terre et du ciel qui se trouvent mises en questions et résolues.

55. *METHODE D'INVESTIGATION.*

Ici plus qu'ailleurs s'impose la méthode qui nous paraît avoir été celle de saint Thomas[71] et que nous avons délibérément adoptée en théologie spéculative. Partir de l'enseignement du Magistère vivant, règle immédiate de notre foi. Essayer, par tous les moyens à notre disposition, induction et déduction, compte tenu de la pratique de l'Eglise au cours des siècles, de sa tradition déjà longue comme de la théologie constituée de l'économie sacramentaire en son ensemble ; essayer de déterminer le sens de cette réalité qui est un des mystères de notre foi, réalité cachée, objet de la seule foi, mais principe de vie spirituelle dans le Christ ; essayer de déterminer sa nature, de le classer, si je puis dire, dans les catégories des accidents créés ; le rattacher plus encore à l'ontologie du Christ ; le situer dans l'âme du chrétien où la foi le confesse, imprimé d'une manière indélébile ; tenter de scruter à l'intérieur de la foi — lieu habituel du théologien — les raisons de cette indélébilité face à l'amissibilité de la grâce sacramentelle ; les raisons aussi qui font de l'impression du caractère dans l'âme la propriété exclusive de trois sacrements, non réitérables. Pour finir, essayer de relier ces analyses et cette synthèse doctrinales à l'enseignement patristique et biblique.

56. *LE CARACTERE DANS L'ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE.*

Rien en tout cela qui ait la moindre apparence d'une étude de vaine curiosité. Tout cela engage la vie chrétienne de tous les jours et à tous les échelons de l'Eglise. Tout cela offre une importance considérable pour les confrontations œcuméniques qui, sans doute, devront de longtemps précéder le jour tant désiré du retour à l'unité des frères séparés. L'Eglise Orientale croit au caractère causé par les trois sacrements non réitérables, mais elle n'a pas de théologie du caractère[72]. Les protestants, les

---

71. III. LXIII.
72. M. JUGIE. *Theol. Dogm. Christ. Orient*. T. III. pp. 47-53.

premiers du moins, en nient l'existence : « invention de scolastiques »[73].

« Si quelqu'un dit que dans trois sacrements, le baptême, la confirmation et l'ordre, un caractère n'est pas imprimé dans l'âme, c'est-à-dire un signe spirituel et indélébile en vertu de quoi ces sacrements ne peuvent être réitérés : qu'il soit anathème »[74]. Ainsi s'exprime le CONCILE DE TRENTE en sa Session VIIme, *Décret des Sacrements*.

En passant, dans sa Session XXIIIme au chapitre 4me : *de l'Ordre*, le même Concile déclare : « Dans le sacrement de l'Ordre, comme dans le Baptême et la Confirmation, un caractère est imprimé qui ne peut être détruit ni ôté ». Le Décret d'Eugène IV, à Florence, pour les Arméniens avait déjà formulé cette doctrine. « Parmi ces sacrements, il y en a trois : le Baptême, la Confirmation et l'Ordre qui impriment dans l'âme un caractère, c'est-à-dire, un signe spirituel, distinctif et indélébile. C'est pourquoi on ne les réitère pas sur la même personne. Les quatre autres sacrements n'impriment pas de caractère ; aussi admettent-ils la réitération. »

57. *LE CARACTERE DANS LA THEOLOGIE DE SAINT THOMAS D'AQUIN.*

Ces documents officiels, qu'ils émanent du Magistère extraordinaire ou ordinaire sont très éclairants. Le caractère y figure comme la raison de l'impossibilité de réitérer les sacrements qui confèrent ce signe spirituel indélébile. Historiquement, c'est de ce fait, reçu dans la tradition de l'Eglise universelle, comme quoi trois sacrements chrétiens, les deux premiers d'initiation et le sacrement de l'ordre, ne peuvent se réitérer sans sacrilège, qu'a été induite, avec précision du moins, l'exis-

---

73. CALVIN. *Antidot. Concil. Trident.* ad Sess. VII. can. 9 : « *Quod de charactere indelebili fabulantur, ex eadem (indoctorum monachorum) prodiit officina...* »

74. CONC. DE TRENTE. Sess. VII. can. 9.

tence du caractère, comme marque réellement distincte de la grâce sacramentelle. C'est du trait commun aux trois sacrements à caractère, leur orientation sacramentelle et cultuelle au .sacrifice du rite chrétien dans l'Eglise présente, qu'a été induite la nature de consécration de ce signe spirituel ; c'est de cette orientation que peut être déterminée en ontologie, son entité spécifique.

A ce point de vue, aucun sacrement à caractère n'offrira une intelligibilité aussi grande que l'Ordre. N'est-ce pas le sacerdoce sacramentel qui donne dans l'Eglise aux hommes qui le reçoivent, le pouvoir d'offrir le Sacrifice eucharistique « en quoi le culte de Dieu consiste principalement »[75] dans le rite de la religion chrétienne ? Mais, le Baptême, en plus de sa vertu médicinale de remède au péché d'origine et aux péchés personnels, est nettement orienté vers le culte chrétien. Il est la porte dans l'économie sacramentaire. Le Sacerdoce le suppose comme le faît d'un édifice s'appuie sur les fondements. Il n'habilite pas seulement l'âme à recevoir les grâces propres aux autres sacrements, il l'habilite encore à recevoir le pouvoir sacerdotal. Plus généralement, il permet à tous les chrétiens de recevoir les autres sacrements selon une activité proprement cultuelle, dans une protestation extérieure et officielle de la foi chrétienne, à l'honneur de Dieu. La réception de l'Eucharistie, dans cette perspective, marquera le sommet de la vie sacramentelle sous son aspect liturgique, puisque cette participation à l'Eucharistie est pour le fidèle, la meilleure manière de s'unir, personnellement et vitalement, à l'offrande rituelle du Sacrifice de l'Eglise. Entre ces deux sacrements, l'un point de départ et commencement, l'autre aboutissement suprême de l'activité cultuelle dans l'Eglise chrétienne, s'insère la Confirmation, complément du Baptême. Par ce sacrement, ce n'est pas seulement la vie chrétienne qui se trouve affermie et grandie selon l'analogie du passage de l'enfance à l'état adulte,

---

75. III. LXIII. 6.

c'est encore l'appartenance consécratoire qui se trouve confirmée, l'incorporation cultuelle au Christ, Grand-Prêtre de la Loi Nouvelle. L'orientation officielle au culte chrétien est corroborée, (et c'est de là que vient le renforcement de la grâce sacramentelle correspondante), sous la double forme du culte eucharistique et de la protestation de la foi, énergique et intrépide, par des paroles qui ne craignent pas de relever fièrement les brocards de l'incroyance et les menaces des persécuteurs. Ces professions de foi auxquelles le confirmé reçoit Ordination et qui vont, le cas échéant, jusqu'au martyre, sont, du reste, polarisées par l'Eucharistie, centre de ralliement des chrétiens. L'Eucharistie, en effet, est le Mystère de la foi chrétienne. Elle contient le bien commun spirituel de l'Eglise[76], elle est sa fin ici-bas. C'est dans son oblation que l'Eglise recueille sa foi pour en faire hommage effectif et vivant à Dieu, dans une religion qui est bien autre chose qu'une protestation défensive de sa croyance en face des attaques des ennemis du Christ, la protestation laudative et reconnaissante, affectueuse et déférente de l'Epouse à l'Epoux.

A. *L'ORDINATION DU CARACTERE AU CULTE DE DIEU SUIVANT LE RITE DE LA VIE CHRETIENNE.*

« Perfectionner l'âme par rapport à tout ce qui regarde le culte de Dieu suivant le rite de la vie chrétienne »[77] : voilà, comme l'a dit admirablement saint Thomas, le sens positif de l'économie sacramentaire. Les sacrements ne sont pas exclusivement tournés vers le péché, dans une tâche de combat et de purification. L'élimination du péché est, certes, un de ses effets. Ç'a été un effet de l'Incarnation rédemptrice. Mais, comme l'Incarnation rédemptrice dont ils ne font qu'appliquer les effets salutaires, les sacrements ont pour fin le service de Dieu dans la louange et l'amour, glorieux à Dieu,

---

76. III. LXV. 3 1m.
77. III. LXIII. 1.

bénéfique aux hommes. « Si, en effet, le sang de boucs ou de taureaux, si la cendre de génisse dont on aspergeait ceux qui étaient souillés, sanctifiaient, (en Israël), en procurant la pureté du corps, à combien plus forte raison le Sang du Christ qui, par l'Esprit éternel, s'est offert lui-même à Dieu comme une victime sans tache, ne purifiera-t-il pas notre conscience des œuvres de mort, pour nous permettre de servir le Dieu vivant[78] ?

« Servir le Dieu vivant » : tous les sacrements y disposent. Tous, en effet, confèrent la grâce sanctifiante sans laquelle, il n'y a pas de vraie vie chrétienne. Le culte qui plaît à Dieu, n'est-ce pas, avant tout, le culte intérieur d'une âme dont la religion est commandée et imprégnée par l'amour de charité ?[79] Mais ce culte-là qui est, encore un coup, le culte définitif, en esprit et en vérité, ne se voit pas. Nul ne peut avoir la certitude absolue de l'offrir à Dieu, tant qu'il chemine dans l'état de la foi. C'est le culte de l'Eglise dans le mystère profond de son union à Dieu, dans son aspect de mystère invisible.

B. *CARACTERE, CONSECRATION ET SAINTETE.*

Cependant, « servir le Dieu vivant », dans l'Eglise de la terre, ce n'est pas seulement offrir au Créateur et à l'Epoux des âmes le culte intérieur d'une charité adorante et reconnaissante ; c'est encore lui rendre les honneurs extérieurs d'un culte visible et social. L'Eglise, société d'amour, est aussi société de culte. Le culte est ordonné à l'amour, comme le corps à l'âme[80]. La société de culte est au service de la société d'amour, l'une dispose à l'autre dans une union qui dans l'intention divine comme chez les membres fidèles de l'Eglise du Christ est union aussi indissoluble, et plus encore, que l'union du corps et de l'âme chez le vivant. *Una Sancta Ecclesia.* Or,

78. *Hebr.* 9[13-14].
79. I-II. CI. 2.
80. I-II. CI. 2.

le caractère sacramentel est précisément l'effet sacramentaire qui constitue l'Eglise visible et la constitue société de culte. Ne dispose-t-il pas chacun des êtres qu'il marque à l'effigie du Sacerdoce du Chef, à constituer la société d'amour et à servir le Dieu vivant qui est Amour dans la vie des enfants de Dieu qui est vie d'amour ?

Normalement, c'est le Baptême qui donne au Christ ses enfants, par la grâce d'adoption régénératrice. C'est lui, en tout cas, exclusivement, qui donne à l'Eglise terrestre du Sauveur ses membres par une incorporation et configuration invisible et permanente, en sa réalité spirituelle. Visible par le sacrement extérieur qui a imprimé dans l'âme, tel un sceau, l'emprise initiale du Sauveur sur son Eglise, cette consécration députe ceux qui l'ont reçue aux actes de culte que le Seigneur a en vue pour son Eglise en la condition terrestre. C'est cette consécration, nous l'avons établi en étudiant la causalité des sacrements à caractère, qui dispose intérieurement les membres de l'Eglise à recevoir la grâce du Christ. Car, seule, celle-ci peut leur permettre d'être des consacrés, des saints, au sens du mot chez Paul, dignes de leur dédicace, de leur Chef, le Fils du Dieu vivant, dignes par conséquent de leur ultime destinée qui est la gloire future des enfants de Dieu[81].

La circoncision, signe de l'alliance, agrégeait au peuple de l'Ancienne Loi par une marque corporelle permanente. Le Baptême agrège au peuple de la Nouvelle Loi qui est l'Eglise, par un signe d'alliance et de réconciliation, qui, spirituel, est autrement permanent. Mais dans le nouveau peuple de Dieu, il y a une hiérarchie. Il y a les enfants nouveaux-nés, ce sont les simples baptisés. Il y a les adultes, les soldats du Christ, et de l'Eglise : ce sont les confirmés. Il y a enfin les chefs du culte : ce sont les ministres que consacre le sacrement de l'Ordre. Autant de caractères respectifs : autant de consécrations, autant de députations graduées et subor-

81. III. LXIII. 1.

données au culte chrétien dans l'Eglise. LEIBNITZ, qui définissait largement le caractère : « Une qualité propre et permanente, que certains sacrements nous font contracter en nous enrôlant dans les classes de personnes où nous n'avons jamais beoin d'être enrôlés de nouveau »[82] trouvait cette conception fort simple car le droit civil offre des qualités de nature analogue. Cette analogie du caractère avec les marques distinctives, aussi ineffaçables que possibles, que les maîtres impriment comme signes d'appartenance sur les brebis de leurs troupeaux, que les chefs militaires imposent aux soldats qui se sont enrôlés pour combattre sous leurs ordres, se rencontrent chez les Pères, notamment dans leurs exposés relatifs aux effets merveilleux du Baptême et de la chrismation dans l'âme du chrétien.

Saint AUGUSTIN est, dans l'histoire de la pensée patristique, le Docteur qui a, le premier, expressément et formellement distingué le caractère d'avec la grâce qui lui est annexée normalement. A cause de cela, il a élaboré la première théologie du caractère. Aux disciples de DONAT, baptisés dans l'hérésie, il écrira : « Et vous aussi, vous êtes les brebis du Christ, vous portez le *caractère du Seigneur* dans le sacrement que vous avez reçu : mais vous êtes égarés et vous périssez »[83]. Ces brebis égarées loin du troupeau doivent rentrer au bercail ; mais il n'y a pas à toucher à leur caractère ; il n'y a pas à graver en elles à nouveau le « caractère dominical » dont le Seigneur lui-même les a marquées[84]. Lorsque le tatouage militaire, le « stigma » a été imprimé illégalement sur un homme étranger à l'armée, il est valable et il n'est nul besoin de le refaire quand ce profane embrasse la carrière des armes. Mais les sacrements chrétiens n'inhè-

---

82. Cité par le Dictionnaire *Nouveau Larousse Illustré*, au mot caractère.

83. AUGUSTIN. CLXXIII. 3. P. L. 33, 754.

84. AUGUSTIN. *Contra Cresc.*, I. 30, 35 PL. 43, 464. *Sermo* CCXV. 5. P.L. 38, 1350.

rent-ils pas plus fortement que ces marques corporelles[85] ? — « Dieu et notre Seigneur Jésus-Christ cherche le déserteur, il détruit le crime de l'erreur ; mais il n'élimine pas le caractère »[86].

C. *LE CARACTERE, POUVOIR CULTUEL.*

Ce n'est pas, en effet, à des fonctions d'ordre corporel ; ce n'est même pas à des actions simplement intellectuelles et volontaires, à des actions purement humaines que députe le caractère. C'est proprement à des actions spirituelles et divines. Le culte de Dieu selon le rite de la religion chrétienne, ne consiste-t-il pas à recevoir et à dispenser les mystères divins que sont les sacrements ? Or, il est évident qu'à cette réception et à cette dispensation, la députation requise est autre chose qu'une destination morale : un pouvoir ontologique est nécessaire, une puissance de réception, une puissance d'action, respectivement. Puissance d'ordre instrumental, cependant, et non d'ordre principal[87]. Ainsi en allait-il tout à l'heure de la vertu immanente aux sacrements. Dieu seul, en effet, peut donner ce qui est proprement de Dieu, de sa propre autorité, en vertu de ce qu'il possède par nature. Si les sacrements, comme la foi le confesse, octroient des dons proprement divins aux hommes, ce ne

---

85. *C. Ep. Parmen.* II. 13, 29. P.L. 43, 71.

86. *Sermo ad Cæsarenses. Eccl. pleb.* 2. P.L. 43, 692.

87. III. LXIII. 2. — L'originalité de la doctrine de saint Thomas relative au caractère ressort excellemment des études si suggestives du R.P. B. d'Argenlieu, dans la *Revue Thomiste* de 1928 et 1929. On remarquera comment la définition attribuée par saint Bonaventure, Alexandre de Halès, Albert le Grand et saint Thomas à Denys ne se trouve pas chez celui-ci. Le sceau chez Denys est le signe de la croix. Dieu reçoit le baptisé dans sa société et lui communique sa propre lumière comme un certain signe. Il le divinise, le rend participant de l'héritage des élus et de la sainte hiérarchie : grâce d'union avec Dieu. Quant à la définition magistrale, qu'abandonnera saint Thomas au profit de la notion de participation instrumentale au sacerdoce du Christ, elle se présente sans appui biblique ou patristique : « *distinctio a charactere æterno impressa animæ rationali secundum imaginem, configurans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti et distinguens a non configuratis secundum statum fidei* ». — Cf. *Rev. Thom.* 1928. pp. 295, 479 et suiv. ; 1929, pp. 271, 289 et suiv.

peut être qu'à titre d'instruments. Ainsi, le caractère sacramentel peut-il appartenir aux hommes seulement en tant qu'ils sont des ministres de Dieu, c'est-à-dire, des instruments intelligents et libres. De même donc que la vertu de sanctification qui passe dans les sacrements, n'est pas par soi, dans un genre ontologique donné ; mais, comme tout ce qui est fluent et incomplet, se ramène à la catégorie ontologique à quoi elle aboutit, en l'espèce, à l'*habitus* qu'est la grâce sanctifiante; ainsi le caractère n'est pas proprement susceptible d'être classé dans une catégorie définie, mais se ramène à la deuxième espèce de qualité qui est la puissance.

Le sacrement intérieur dans les sacrements à caractère apparaît, de ce chef, comme notionnellement distinct du caractère en son essence[88]. Le sacrement intérieur, comme tel, est un signe, en raison du signe externe qui le cause et de la grâce ou fruit de vie qu'il signifie à son tour en liaison et en dépendance du signe extérieur. Or, précisément, cette relation de signe qui constitue formellement le sacrement intérieur est fondée, dans les sacrements à caractère, non sur l'âme elle-même, mais sur l'essence même du caractère imprimé dans l'âme par le rite extérieur.

Signe par rapport au sacrement sensible qui l'imprime, le caractère est, donc, en soi, un pouvoir. Certes, l'habitus, aussi, est un pouvoir ; la vertu ne permet-elle pas aux puissances de l'âme d'agir facilement et avec plaisir dans le sens où elle incline ? Et quand il s'agit de vertus surnaturelles, n'est-ce pas d'autant de pouvoirs purs et simples que sont dotés les puissances naturelles qui sans cette élévation habituelle se trouvent littéralement impuissantes, face aux actes surnaturels et méritoires correspondants ? Cependant, d'ordre surnaturel comme toute l'activité féconde du sacrement chrétien, le caractère n'est pas plus une habitude qu'il n'est une vertu. Ce n'est pas sa permanence qui l'empêche d'être

88. III. LXIII. 2. 3m, 4m.

logé en cette catégorie, bien au contraire, puisque l'habitude est précisément une disposition permanente difficilement mobile. C'est son ambivalence morale. En effet, l'habitude qualifie la puissance d'opération, qu'elle affecte, à sens unique au point qu'un acte contraire à sa qualification ou orientation ne peut émaner d'elle. De la sorte, l'habitude est moralement bonne ou mauvaise. Au contraire le pouvoir qu'est le caractère, est de soi, en son exercice, indifférent au bien et au mal[89].

58. *LE CARACTERE, POUVOIR CULTUEL, MINISTERIEL.*

C'est un pouvoir de culte. Ce peut être un pouvoir de culte vrai, agréable à Dieu, de par les dispositions intérieures qui correspondent aux démonstrations extérieures à quoi il a ordination directe. Ce peut être aussi un pouvoir de culte, dont l'exercice s'accompagne de dispositions indignes, allant jusqu'à la perversité. La lumière de grâce qui, dans l'intention divine doit accompagner l'exercice de ce pouvoir cultuel, est, ainsi, extrinsèque à ce pouvoir, pris en son ontologie nue et en son activité propre. Certes, l'existence de ce pouvoir sans la grâce, l'exercice de ce pouvoir sans l'amour issu de la grâce sont quelque chose de « monstrueux » de la part du sujet. Mais, l'activité cultuelle, en sa teneur sacramentelle, celle qui relève proprement du caractère n'en est pas viciée pour autant ; elle demeure divine. Que l'on songe au Sacrifice Eucharistique célébré par un prêtre en des intentions simoniaques. Personnellement, ce prêtre péche. Il fait œuvre irréligieuse et proprement sacrilège au plan de son activité principale. Au plan instrumental, qui est, comme tel, uniquement celui qu'engagent le caractère et le culte eucharistique, au plan sacramentel, il est ministre authentique du Sacrifice parfait que le Christ en personne offre par sa médiation ministérielle. Une seule condition : qu'authentiquement muni du

89. III. LXIII. 2. *Sed Contra.*

caractère sacerdotal, le ministre de l'Eglise veuille intérieurement et fasse extérieurement ce que le Christ a commandé de faire à ceux auxquels il a donné pouvoir sur son Corps.

Ainsi, le ministre indigne demeure ministre authentique. Nous examinerons bientôt cette doctrine traditionnelle dans l'Eglise. On comprend qu'elle ait fait difficulté lors des premières élaborations théologiques. La vie est plus simple à vivre qu'à expliquer. Il a fallu malgré les impressions douloureuses de la conscience chrétienne en de telles occurences, que le Magistère maintînt énergiquement la doctrine. La vérité, en ce domaine comme en tout autre, est la seule sauvegarde objective de la charité, la seule garantie de sécurité pour le peuple chrétien[90].

Pour le Sacerdoce, la réduction à un pouvoir ministériel, et donc exclusivement instrumental, du caractère sacramentel ne fait plus de difficulté en théologie. Au contraire, elle éclaire. Il n'en va pas de même immédiatement en ce qui regarde le pouvoir desparti par le Baptême et la Confirmation. La déclaration de saint Thomas, à moins qu'on ne la lise distraitement, ce qui équivaut à la sauter à pieds joints, arrête l'attention et n'apparaît point évidente : « *habere enim sacramenti characterem competit ministris Dei*[91] ». Le baptisé est-il donc un ministre de Dieu ? Mais oui. Et précisément, en toute son activité sacramentelle ultérieure à la réception du caractère baptismal. Accède-t-il, en effet, à la Confirmation, à l'Eucharistie, à la Pénitence, au Mariage ? Il pose des

---

90. AUGUSTIN. *Contr. Cresc.* IV. 20, 24. P. L. 43, 562. — *Ibid* n. 4 : « *Addo etiam ad hoc esse melius, ut ille cui ministratur, ministri boni probitatem ac sanctitatem diligendo facilius imitetur : sed non ideo veriora et sanctiora sunt quæ ministrantur, quia per meliorem ministrantur. Illa namque per se ipsa vera et sancta sunt propter Deum verum et sanctum cujus sunt : et ideo fieri potest ut accedens ad societatem populi Dei, alium inveniat a quo facile baptisetur, alium eligat quem salubriter imitetur. Certus est enim sanctum esse sacramentum Christi, etiamsi per minus sanctum, vel non sanctum hominem ministratum ; se autem ejusdem ipsius sacramenti sanctitate puniri, si indigere acceperit si male usus fuerit, si non ei convenienter et congrue vixerit* ».

91. III. LXIII. 2.

actes de culte extérieur, qui sont autant de protestations de foi, objectives et sensibles. En ces accès du baptisé, et cela vaut à plus forte raison du confirmé, aux divers sacrements dont il s'approche, il faut distinguer, l'accès purement sacramentel de l'accès fructueux, l'accès au mystère de l'accès à la grâce. Ils sont en soi distincts et ils peuvent être séparés. La vérité de ces deux accès subjectifs n'engage pas, nous l'avons vu à propos de l'obex et de la fiction ,les mêmes dispositions psychologiques. Or, le premier accès, sauf fiction à l'égard du sacrement dont on s'approche, suffit toujours à l'acte de culte extérieur et se trouve toujours nécessaire pour qu'il existe. Sans lui, en effet, il n'y a pas de réception de sacrement ni externe, ni interne. Il n'y a, à proprement parler, excepté le cas de l'Eucharistie laquelle existe indépendamment de l'emploi qui en est fait, il n'y a pas de sacrement. Dans tous les cas postérieurs au baptême, il n'y a d'application de sacrement et donc de vertu sacramentelle, même limitée au sacrement intérieur, que chez le sujet — *sacramentum fit in homine*[92] — qui présente à cette réception l'adaptation sacramentelle ou prise de contact première qu'est le caractère.

59. *LE CARACTERE, OSSATURE DE L'EGLISE VISIBLE, SOCIETE DE CULTE ET D'AMOUR.*

L'économie sacramentelle apparaît ainsi comme un tout systématique ou organique. N'y figurent pas seulement des ministres actifs : ceux qui confèrent les sacrements, je veux parler des ministres officiels et spécialisés, nécessaires à l'administration de tous les sacrements en dehors du Baptême et du Mariage. Les ministres du culte dans l'Eglise, ce ne sont pas seulement les prêtres comme on est tenté de le penser à regarder les choses du dehors ; ce sont tous les chrétiens, de par leur baptême et leur confirmation. Les uns et les autres sont députés,

92. III. LXVI. 1 et 3m.

à des échelons sociaux différents, au même et identique culte et ils y sont consacrés sacramentellement par le caractère qui correspond précisément à leur place dans l'Eglise présente[92Bis]. A l'absence de ce caractère, rien ne peut suppléer. Sans lui, on n'est pas d'Eglise. On peut appartenir au Christ et à l'Eglise, société d'amour, à ce que nous nommons l'âme de l'Eglise ou Eglise invisible, corps mystique de Jésus, on ne peut appartenir au corps de l'Eglise, à l'Eglise, société de culte. A plus forte raison ne peut-on prendre part à son culte, en vérité sacramentelle. On n'est d'Eglise, « *ecclesiasticos* », que par le baptême[93]. L'Eglise de la vie présente apparaît, de ce

---

92Bis. Ch. Journet. *L'Eglise du Verbe Incarné. I. La Hiérarchie Apostolique*. p. 91, note 1 : « C'est à tort que Scheeben, *Die Mysterien des Christentums*, 1865, pp. 550 et 557, appelle le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, des sacrements hiérarchiques ; la hiérarchie ne commence qu'avec le sacrement de l'ordre ». — p. 101, note 2 : « La consécration du baptême et celle de la confirmation sont une participation au sacerdoce du Christ ; mais étant conférées universellement, elles ne peuvent être des degrés de la hiérarchie sacramentelle. Cette dernière ne résulte que du seul sacrement de l'ordre avec lequel commencent les inégalités. Ceci noté, il est facile de comprendre ces mots d'un théologien russe dissident : « Les laïques ont leur place et leur valeur dans l'ensemble de l'église aussi bien que le clergé. L'état laïque ne peut être défini négativement, comme l'absence d'ordre ecclésiastique, — et c'est plutôt un ordre spécial, qui est conféré dans le sacrement de l'Onction. « Discours du P. Serge Boulgakof, au Congrès des Eglises, Lausanne, 1927 ».

— Question de vocabulaire, pensera-t-on ; une hiérarchie ne commence-t-elle pas au premier rang ? — Cependant, le caractère dit ordre au culte sacramentel de la vie présente en la religion chrétienne. Comme l'épiscopat, aux yeux de saint Thomas ainsi qu'aux nôtres, distingué du sacerdoce, n'est pas un sacrement, n'ordonnent pas directement au culte sacramentel de la vie présente, ne donnant pas pouvoir sur le corps sacramentel du Christ, mais sur son corps mystique qui est l'Eglise, l'épiscopat n'est pas pouvoir d'ordre sacramentel mais pouvoir d'ordre hiérarchique. Il faut donc distinguer, ordre sacramentel et ordre hiérarchique.

93. Henri Chirat. *L'Assemblée Chrétienne à l'âge Apostolique*. p. 10. — Je pense que si, comme l'a rappelé l'Encyclique *Humani Generis* à la suite de l'enseignement donné dans *Mystici Corporis Christi*, « l'Eglise Catholique romaine constitue une seule et même chose que le Corps mystique du Christ », il est cependant nécessaire d'affirmer que le Corps du Christ que nous appelons mystique et qui est fait des anges et des hommes qu'anime la vie de charité divine, déborde dans l'espace et le temps la sainte Eglise catholique romaine. Il n'y a pas lieu, certes, d'opposer à l'Eglise catholique, *Ecclesia militans*, assemblée visible des convoqués à la sainteté en l'ère chrétienne, l'Eglise d'amour qui serait purement spirituelle, tandis que la première serait exclusivement de l'ordre juridique. Une telle position est blasphématoire. L'Eglise, visible, sainte par destination, organisme de sanctification, est et sera toujours sainte en

chef, littéralement « fabriquée par les sacrements », comme dit saint Thomas[94]. Elle est un sacrement permanent, au sens où le caractère est sacrement ; elle est

---

nombre de ses membres. Il s'agit seulement de reconnaître leur place dans l'Eglise d'amour, dans le chœur innombrable des anges et des âmes humaines glorifiées, de créatures de Dieu que le Christ anime de leur vie de gloire comme ses membres, d'esprits créés qui n'appartiennent plus à l'Eglise romaine. Rappelons-nous la fière et doctrinale réponse de Savonarole à l'évêque qui prétend l'exclure de l'Eglise triomphante. Il faut en dire autant des saints qui ont précédé le Christ sous l'économie de l'Ancienne Loi, des catéchumènes martyrs et de tous les hommes qui avec la grâce de Dieu se sauvent depuis la Croix, sans les sacrements ni l'adhésion explicite à l'Eglise visible qu'ils ignorent ou de bonne foi méconnaissent en son aspect de divine institution pour le salut humain. Cf. *Humani Generis*, N. 35 et *Mystici Corporis Christi*, A. S. S., vol. XXXV, p. 193 sq.

Sur ce point, voici quelques textes de saint Thomas particulièrement suggestifs :

Expositio super Symbol. Apostol. : « *Post fidem de Spiritu Sancto jubemur credere sanctam Ecclesiam catholicam. Circa quod sciendum est, quod ecclesia est idem quod congregatio. Unde ecclesia sancta idem est quod congregatio fidelium, et quilibet christianus est sicut membrum ipsius Ecclesiæ. Ecclesia est catholica, id est, universalis, primo quantum ad locum, quia est per totum mundum, contra Donatistas,* Rom. 1, : « *Fides vestra annuntiatur in universo mundo* ». MARC. « *Euntes in mundum universum* ». *Habet autem hæc Ecclesia tres partes. Una est in terra, alia est in cælo, tertia est in purgatorio. Est universalis quantum ad tempus : nam aliqui dixerunt, quod Ecclesia debet durare usque ad certum tempus. Sed hoc est falsum, quia hæc ecclesia incæpit a tempore Abel, et durabit usque ad finem sæculi.* MAT. : « *Ecce ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummationem sæculi* », *sed post consummationem sæculi remanebit in cælo.* »

III. VIII. 3, 3m : « *Patres antiqui pertinebant ad idem corpus ecclesiæ ad quod nos pertinemus* ». Pourquoi ? parce que : « *servanda legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem et dilectionem eamdem, qua et nos in ipsum ferimur : et ita...* »

III. VIII. 4 : « *Corpus ecclesiæ mysticum non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex angelis* ».

III. VIII. 6 : « *Christus est caput omnium eorum qui ad ecclesiam pertinent secundum omnem locum, et tempus, et statum ; alii autem homines dicuntur capita secundum quælidam speciala loca, sicut episcopi suarum ecclesiarum ; vel etiam secundum determinatum tempus sicut papa est caput totius ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus ; et secundum determinatum statum, prout scilicet sunt in statu viatoris* ».

III. LXXIX. 2, 2m : « *Ad societatem corporis mystici pertinent quidem et homines et angeli ; sed homines per fidem, angeli autem per manifestam visionem* ».

III. LXXIX. 4 : « *Duplex est res hujus sacramenti* (*Eucharistiæ*), *alia autem est significata et non contenta scilicet corpus mysticum, quod est societas sanctorum. Quicumque ergo hoc sacramentum sumit, ex hoc ipso significat se esse Christo unitum et membrum ejus incorporatum : quod quidem fit per fidem formatam, quam nullus habet cum peccato mortali* ».

94. III. LXIV. 2. 3m.

mystère sacramentel. Et c'est cette ossature, cet organisme mystérique qui assure en elle la vie de grâce et de sainteté qui y circule et y palpite.

60. *LE CARACTERE EN SA CATEGORIE ONTOLOGIQUE.*

Nous voilà loin d'une conception purement morale de l'activité sacramentaire. L'activité ontologique des sacrements producteurs de grâce suppose chez le sujet récepteur, une motion surnaturelle reçue de Dieu perpétuellement à partir du moment où elle est imprimée à l'âme dans la réception du baptême[95]. Cette motion de Dieu se termine non à une action perpétuelle, mais à une virtualité permanente passive ; c'est-à-dire, à la puissance permanente de recevoir toutes les virtualités actives des sacrements subséquents. L'image de la douille femelle et de la douille mâle en électricité vient à l'esprit. Ce rôle récepteur du caractère de baptême et de la confirmation est tellement passif, qu'il fonctionne indépendamment de toute activité du sujet, dans le cas de l'enfant ou de l'adulte incapable actuellement d'acte humain, le perpétuellement innocent et le chrétien tombé en enfance. Et cela vaut pour la réception du caractère ou de la grâce sacramentelle dans les sacrements qui ne requièrent pas nécessairement d'actes du sujet : tels sont la Confirmation, l'Eucharistie, le Sacerdoce, l'Extrême-Onction.

Pouvoir instrumental actif, dans la Confirmation, pour la confession de foi en cas de persécutions et dans le Sacerdoce, pour la dispensation des sacrements réservés à l'Ordre, le caractère se termine à une virtualité opérative permanente, à une sorte de puissance d'opération surnaturelle, qui ne passe à l'acte et ne devient efficace que par une motion de la volonté de l'homme qui en est doté. Ainsi, du reste, en va-t-il de la puissance instrumentale réceptrice dans les caractères du baptême et de confirmation, chez l'adulte, conscient et maître de

95. III. LXIII. 5, 2m.

ses actes. Il faut donc distinguer les protestations de foi passives et les protestations de foi actives, suivant que le chrétien accède au sacrement en pure passivité, en passivité active ou en pure activité. Ce dernier cas est propre au ministre sacerdotal dispensant un sacrement à lui réservé ou confectionnant l'Eucharistie.

61. *LUMIERES QUE PROJETTE L'ETUDE DE L'ONTOLOGIE DU CARACTERE.*

Cette nature du caractère sacramentel nous fait entrevoir à quel point le chrétien est, à demeure, le ministre, l'instrument conscient et libre de Dieu et de sa Toute Puissance miséricordieuse, alors que Dieu n'use de cette activité ministérielle que transitoirement. Comment le Christ-Dieu fait confiance à ses ministres ou serviteurs puisqu'il leur donne à jamais le pouvoir d'agir en son nom et puissance ou de ne pas agir, d'agir dans des intentions saintes ou perverses, au gré de leur libre volonté : « Je ne vous dis plus des « serviteurs »[96]. Confiance est faite à des hommes qui resteront, certes, des serviteurs, mais ne seront pas des esclaves, appelés qu'ils sont à vivre en régime d'amitié. Cette nature du caractère permet d'observer comment à finalité directement d'ordre social et visant immédiatement à la religion extérieure, cette députation au culte chrétien est à finalité définitivement personnelle, proprement sanctifiante, parce qu'elle vise principalement une religion intérieure. Comment, enfin, une telle consécration constitue un lien, une jointure organique constante avec le Christ-Prêtre, le Verbe Incarné.

« T'engages-tu à Jésus-Christ » demande-t-on en Occident au catéchumène ? » ; « Te joins-tu à Jésus-Christ ? » demande-t-on de temps immémorial en Orient. Il s'agit bien de cela. Le Christ, Chef du Sacerdoce et Tête des Saints, enrôle des ministres, des serviteurs et des soldats : la réalité complexe appelle ces expressions

---

96. IOAN. 15^{15}.

analogiques complémentaires. Il s'incorpore des membres. A ces deux titres, il se configure organiquement et vitalement quiconque consent à entrer avec lui en cette double liaison[97] ou, simplement, ne lui oppose aucun obstacle. Double incorporation normalement conjuguée ; à la manière dont le corps humain est uni à l'âme.

62. *LA DOUBLE SIGNATION DU CHRETIEN.*

Le Verbe de Dieu fait homme, le Prêtre de la Nouvelle et Eternelle alliance, l'Auteur du salut, est « le Rayonnement de la Gloire du Père, l'empreinte de sa substance »[98]. S'il imprime, comme l'enseigne la foi, lui, l'Instituteur, l'Auteur et l'Agent principal des sacrements en leur activité spirituelle, un double effet dans l'âme qui reçoit caractère et grâce : ces deux effets sont comme deux empreintes, deux sceaux à son effigie. N'est-ce pas le propre de l'agent, de produire des effets qui offrent avec lui une certaine ressemblance ? D'autre part, l'impression d'un sceau révèle chez les hommes une intention bien déterminée, un but. Elle signifie la députation à une fin précise. Mais, suivant l'une et l'autre analogies, l'Ecriture, comme la Tradition patristique, enseignent une double signation du chrétien et la foi catholique professe que les sacrements ordonnent effectivement, ontologiquement, les chrétiens à une double destinée, l'une étant subordonnée à l'autre et par conséquent à son service.

Configuration au Sacerdoce du Christ en vue du culte chrétien dans l'Eglise militante, le caractère est normalement doublé d'une autre configuration au Sauveur qui est l'œuvre propre et immédiate de la grâce sanctifiante. Cette dernière incorporation ou assimilation à la vie profonde du Christ est orientée à l'éternelle jouissance de Dieu.

Ainsi le caractère, comme tout l'organisme sacramen-

---

97. III. LXIII. 3.

98. *Hebr.* 1[3].

tel dont il est une pièce importante, appartient-il à une économie fonctionnelle tellement liée à l'Eglise de la terre, qu'en dehors d'elle, après elle, il n'aura plus d'office. Son ordonnance ontologique immédiate, au ciel, n'aura plus de raison d'être. Elle restera, cependant, comme un trophée glorieux[99]. Le caractère, en effet, est ordonné moralement à la grâce comme le culte chrétien de la terre est ordonné à la vie bienheureuse qu'il a destination d'assurer par mode d'impétration et de sacrifice.

Il ne faut donc pas disjoindre dans l'intention de Dieu ce qui est uni dans le dessein de Dieu.

Le Sacerdoce de Jésus-Christ inclut en son intégrité la grâce sanctifiante : c'est elle qui rend l'âme du Sauveur immédiatement capable du mérite rédempteur. Mais cette grâce chez lui est l'effet, comme naturel, de la grâce d'union. C'est cette grâce substantielle, l'union hypostatique, qui constitue essentiellement le Sacerdoce de Jésus-Christ. Jésus-Christ est, en effet, prêtre substantiellement et cela, en raison de l'union personnelle. Il est prêtre en tant qu'il est Médiateur entre Dieu et les hommes. Or il est Médiateur en tant que, de par l'initiative divine, l'homme qu'il est unit dans l'identité de sa Personne divine les deux natures extrêmes à réunir.

Certes, sans la grâce sanctifiante, Jésus pourrait donner aux hommes les dons divins par l'entremise de son humanité sainte. L'union hypostatique qui sacre et sanctifie substantiellement l'humanité de Jésus dans la ligne de la subsistence divine, la constitue organiquement, ontologiquement et d'une manière permanente le grand et premier sacrement de la volonté de sanctification de Dieu à l'égard des hommes, c'est-à-dire, l'instrument conjoint efficient de grâce et de gloire. Dans l'hypothèse le salut des hommes passerait par cette humanité privilégiée comme par un instrument conscient et libre, mais il ne serait pas œuvre d'acquisition propre aux actions et aux souffrances de l'homme-Dieu.

---

99. III. LXIII. 5.

Seule, la grâce sanctifiante harmonise subjectivement la nature humaine de Jésus avec la personnalité divine qui est la sienne comme avec l'œuvre de sanctification à laquelle elle concourt instrumentalement. C'est elle, en effet, qui, par la vision béatifique qui est son couronnement et son épanouissement connaturel, permet à l'Homme-Dieu, de savoir par conscience expérimentale qu'il est Dieu, de savourer ce don, d'en jouir à proprement parler dans une union de possession d'amour. En celle-ci, la nature humaine reçoit, reconnaissante, les avances de la divinité et y répond par une adhésion ardente divinement accordée, de par la charité répandue par l'Esprit de Dieu dans le cœur de l'homme, à la Charité substantielle et increéée. C'est elle encore qui, dans le Mystère de l'Incarnation qui est le mystère de Dieu-fait-homme, assure à l'homme, de par le dessein miséricordieux et vraiment philanthropique du Créateur, d'être en collaboration intime avec Dieu, l'artisan du salut de l'homme, dans l'accomplissement d'une rédemption qui est à la fois acquisition de justice, réparation et satisfaction, sacrifice de propitiation et de réconciliation. Toute cette doctrine ressortit à la théologie de l'Incarnation rédemptrice. Si je la relève présentement en ces lignes majeures de perspective, c'est exclusivement pour mémoire. Afin de situer dans le Sacerdoce du Christ, ce à quoi respectivement le caractère et la grâce sanctifiante donnent participation, car cette dernière, elle aussi, est participation au Sacerdoce de Jésus-Christ.

Au point où nous en sommes parvenus, l'élaboration doctrinale de la nature du caractère laisse apparaître plusieurs conclusions importantes.

Ce pouvoir cultuel qui regarde la religion chrétienne dans la vie présente et qui, nous l'avons noté, est strictement d'ordre instrumental, est participation au Sacerdoce de Jésus-Christ, en tant précisément que celui-ci consiste dans le pouvoir instrumental conféré à demeure à l'humanité de Jésus par l'union hypostatique. C'est celle-ci — la chose est évidente — qui fait de l'humanité

du Sauveur, l'instrument-né et conjoint de Dieu dans l'œuvre de divinisation de l'humanité et dans toutes les interventions miraculeuses, ordonnées à cette fin[100]. La fin ultime de Dieu dans le gouvernement du monde est, en effet, la fin propre de l'Incarnation : tout récapituler dans le Christ-Rédempteur[101].

Pour cette raison, parce que le Sacerdoce de Jésus est parfait, de la perfection propre à la Source, perfection de plénitude, le pouvoir instrumental de sanctification à l'égard des hommes entraîne chez lui, comme sa conséquence harmonieuse et inséparable, cette grâce capitale qui est le principe immédiat du mérite rédempteur, l'âme du Sacrifice de réconciliation. L'union hypostatique est proprement une consécration, c'est l'œuvre de Dieu, comme est l'œuvre de Dieu, l'effective sanctification des hommes. Le Sacrifice, lui, comme la religion est proprement l'œuvre de l'homme ; le mérite aussi, en dépendance, bien sûr, des dons de Dieu et d'abord de sa grâce. Mais, le Sacrifice de Jésus a valeur de satisfaction plénière, tant en raison de la portée infinie du péché qu'en raison de l'universalité des hommes à racheter, parce qu'il est le Sacrifice de l'Homme-Dieu ou du Dieu-Homme. L'amplitude et l'efficacité du Sacrifice et donc du Sacerdoce du Sauveur, comme l'amplitude et l'intensité de sa grâce capitale et de sa charité créée, viennent, en définitive, de l'union hypostatique.

Or, ce qui est parfait et un dans la Source, se trouve fragmenté et séparable sinon séparé dans les dérivés. Si de droit, dans le dessein de Dieu qui est volonté de sanctification, le caractère s'accompagne toujours de la grâce à laquelle il dit disposition et exigence morales, il peut, en fait, être séparé d'elle. C'est sans dommage pour les fonctions cultuelles à quoi il députe, mais c'est dam regrettable pour la personne qui en est privée et à qui, dans l'Eglise, ministère public a été confié, de par Dieu.

---

100. III. XIII. 2.
101. *Eph.* 1[10].

Cette consécration ministérielle a été donnée en vue d'un culte immédiatement et socialement d'ordre extérieur et public[102]. Cependant, pour être profitable à qui l'exerce ce culte doit être aussi intérieur et personnel. Le culte de la religion chrétienne, qui dans l'Eglise présente est l'œuvre du caractère et de l'usage conscient et libre qu'en fait le consacré, est agréable à Dieu et efficace en raison de la religion parfaite du Sauveur dont il est l'expression sincère. Il l'est aussi en raison de la sainteté créée immanente aux membres de l'Eglise effectivement saints, en raison par conséquent de l'Eglise universelle et totale qui est toujours, grâce à sa Tête et aux membres sanctifiés qui ne manquent jamais en elle, l' « Amour » comme l'appelle Ignace d'Antioche. Mais dans les personnes d'Eglise, du baptisé au prêtre, la religion qui plaît à Dieu et qui profite au ministre, c'est la religion d'un cœur pur et aimant. Or, celle-ci est le fait de la charité immanente à l'âme sainte et non plus seulement le fait d'une âme consacrée, c'est-à-dire, dédiée au culte et vouée à la sainteté.

63. *LE CARACTERE, VERTU INSTRUMENTALE DE L'INTELLIGENCE CHRETIENNE.*

Ainsi s'explique la situation du caractère non dans la volonté, puissance motrice et faculté de religion intérieure, mais dans l'intelligence, puissance mue par la volonté. En effet, les actions auxquelles dispose cette vertu instrumentale, sont — nous l'avons vu — des protestations de foi, vertueuses ou non, consistant dans l'exercice extérieur du culte chrétien. Or, c'est dans cette puissance de connaissance que loge la foi[103].

On objecte que le caractère est une consécration et que la consécration de l'homme doit l'atteindre à l'es-

102. M. Pourrat, dans la critique qu'il institue de la nature du caractère chez saint Thomas n'a pas fait suffisamment la distinction des cultes extérieur et intérieur.

103. LXIII. 4, 3m.

sence même de l'âme[104]. Certes, nous ne contesterons pas la qualité ontologique du caractère consécratoire. Les consécrations que Dieu opère ne sont point semblables à celles qui sont l'œuvre des hommes, même en son Eglise. Les consécrations sacramentelles ont un effet autrement profond que les consécrations sacramentales. Les hommes, nous l'avons observé à propos de l'efficience du commandement humain, n'opèrent qu'au plan moral, plan du droit ou du devoir. Dieu, lorsqu'il députe quelqu'un au culte selon la religion chrétienne, modifie ontologiquement le sujet qu'il investit alors d'une dignité nouvelle correspondante au pouvoir spirituel et surnaturel qu'il communique.

Mais, précisément, le caractère sacramentel est un pouvoir d'ordre cultuel. C'est un *sceau* avons-nous relevé avec la Tradition, dont l'âme est marquée. A merveille. Mais en vue de quoi, sinon de recevoir ou de livrer aux autres ce qui regarde le culte de Dieu dans l'Eglise présente. Or, le culte chrétien consiste dans des actions déterminées, dans des protestations de foi. Et ceci nous permet de loger le caractère sacramentel dans la structure de l'âme ; ainsi cela nous a-t-il déjà permis de le classer en ontologie surnaturelle comme une participation au Sacerdoce du Christ[104]. Bannissons donc les anthropomorphismes et ne craignons rien : la transcendance, le réalisme de la consécration qu'est le caractère n'y perdront pas. De même, en effet, que le caractère est consécration en raison de sa participation au Sacerdoce du Christ, suprême consécration de Dieu dans le monde : de même, le caractère loge-t-il dans l'intellect pratique. La chose est particulièrement claire lorsqu'il s'agit du caractère sacerdotal. Car c'est de l'intelligence pratique, de l'intelligence mue par la volonté, du « commandement », que procède l'élément formel du signe

---

104. SCHEEBEN. *Nature et signification mystique du caractère sacramentel* dans *Les Mystères du Christianisme*. trad. Kekvoorde. Paris 1947, pp. 586-596.

sacramentel : ces paroles extérieurement proférées dont le sens est rendu efficace par le vouloir actif du ministre du Christ, vouloir tendant à confectionner les sacrements qui relèvent proprement du Sacerdoce. L'intelligence « caractérisée » est perpétuellement mue par Dieu et élevée par cette motion au pouvoir sacramentel correspondant, mais ce pouvoir ne passe à l'acte que sous la notion précise de la volonté du ministre.

Le caractère sacerdotal offre certes, ici, le cas maximum d'intelligibilité. Mais, la nature des deux autres lui est homogène.

A la différence de la grâce sanctifiante, le caractère n'est donc pas logé dans l'essence de l'âme. Celle-ci immédiatement ordonnée à l'être, reçoit de la grâce cette sainteté créée, cet être nouveau et surnaturel de la filiation divine, qui n'est rien d'autre ontologiquement qu'une participation vraie quoique mystérieuse à l'être même de Dieu. Le caractère ordonne à des actes. Or, l'âme n'est proprement ordonnée à des actes qui lui conviennent que par ses puissances ; il est, de ce chef, impossible que le caractère se situe ailleurs que dans une puissance psychologique et, vu la nature des actes en cause, impossible encore qu'il se situe ailleurs que dans l'intelligence.

64. *LE CARACTERE, SACREMENT INTERIEUR, NOYAU SACRAMENTEL DES TROIS SACREMENTS MINISTERIELS DU CULTE CHRETIEN.*

C'est là un point de théologie qui nous aide à distinguer consécration et sainteté. Cette distinction, la pensée patristique ne semble pas l'avoir faite à propos du caractère, avant saint Augustin, au moins d'une connaissance claire et distincte.

Sans doute, et nous l'avons maintes fois signalé, le caractère sacramentel, le sceau consécratoire du baptême, par exemple, est dans le chrétien cause de l'élargissement

---

104. IOAN. 6^{25}.

de la grâce correspondante : c'est le noyau sacramentel[105]. C'est ontologiquement le premier effet, immanent au sujet du sacrement externe et c'est dans le baptisé la disposition de soi exigitive de la sainteté propre à l'enfant de Dieu régénéré dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Sauf obstacle moral de la part de l'homme, à l'instant même où cette consécration initiale du Christ-Dieu marque son âme et en fait proprement un chrétien, la grâce de régénération lui est donnée d'en-haut. L'exigence est telle que cette grâce lui sera accordée dans le cas de la réception infructueuse du sacrement, à l'instant même où ultérieurement sera éliminé l'obstacle à l'amitié de Dieu. La consécration sacramentelle qu'est le caractère est donc bien ordonnée à la sainteté de grâce qui doit un jour s'épanouir en gloire. Ce n'est, cependant, pas son ordination directe et immédiate[106]. Elle dispose immédiatement aux actions cultuelles. Et

---

105. SCHEEBEN a écrit du caractère : « Quand nous l'appelons sacramentel, ce n'est pas seulement, parce qu'il est conféré par certains sacrements, c'est encore parce qu'il est, pour les sacrements qui le confèrent, le foyer de leur efficacité et de leur signification, et pour les autres sacrements, la base et le nœud de toute leur activité ». § 84. p. 560.

106. III. LXIII. 4. — Voir CAJÉTAN sur III. LXIII. Art. 4 : II. Dans la réponse à la première objection, remarquez la distinction entre ce à quoi dispose le caractère, d'une disposition prochaine ou lointaine. Il dispose de près aux actes de la religion chrétienne, de loin à la grâce. Ceci est prouvé dans le contexte, puisqu'il ne dispose à la grâce qu'en conséquence, vous pouvez, du reste, ajouter : parce que disposer à la grâce est la condition commune au caractère et à plusieurs autres réalités ; beaucoup d'autres choses, en effet, disposent à la grâce. Ce n'est pas une de ses fonctions propres.

III. Mais prenez garde de ne pas transposer ce qui est dit ici du caractère aux sacrements qui impriment un caractère. Vous tomberiez dans une fosse en pensant que les sacrements à caractère ne confèrent la grâce que par voie de conséquence et sont principalement causes du caractère ; par suite seulement de la grâce. Le caractère, en effet, comme saint Thomas l'enseigne, n'est pas prochainement, mais conséquemment disposition à la grâce. Rappelez-vous la doctrine que nous avons exposée antérieurement : à savoir que la grâce est l'effet principal des sacrements ; le caractère, l'effet secondaire. Veillez donc à ne pas indûment attribuer au sacrement la condition du caractère.

...Notez bien, d'ailleurs, que le caractère ne pose pas, pris absolument, comme disposition à la grâce : mais suivant la raison de sa cause, la libéralité divine. La raison, en effet, de la libéralité divine comporte qu'à quiconque est donné de *pouvoir*, soit donné aussi de *pouvoir bien*. C'est sous cet aspect que saint Thomas fait du caractère une disposition à la grâce ».

c'est parce que ces dernières ne se peuvent accomplir d'une manière idoine sans le secours de la grâce, car ceux qui servent Dieu, « il faut qu'ils l'adorent en esprit et vérité »[107], qu'à l'octroi du caractère suit, à titre de conséquence, l'élargissement de la grâce. Ainsi, le chrétien pourra remplir dignement les fonctions auxquelles il est députée[108]. Nulle nécessité, par conséquent, que le caractère soit logé où se trouve logée la grâce sanctifiante, non plus qu'il n'est nécessaire ontologiquement à son impression ou à sa permanence que soit départie ou que demeure dans l'âme la grâce sanctifiante. Or, une telle nécessité existerait si le caractère était disposition immédiate à la grâce. Car ontologiquement l'ultime disposition requiert toujours l'apparition immédiate de la forme correspondante.

65. *L'IMMOBILITE OU PERMANENCE DU CARACTERE.*

Chose remarquable : le caractère n'est dans le consacré qu'une vertu instrumentale perpétuellement reçue de Dieu à titre de motion ; cette consécration réside dans l'intelligence et ne sanctifie pas proprement l'âme ou les facultés humaines. Or, sa permanence est absolue.

La précarité ontologique, l'incomplétude dans l'être d'un mouvement, fait sa stabilité dans une nature humaine sujette à toutes les vicissitudes d'un libre arbître de condition changeante. La grâce est dans l'âme comme une certaine forme possédant en elle un être complet. Ceci assure à l'âme action autonome et méritoire ; mais

---

107. IOAN. 4^{24}. — « La parole du Christ johannique sur le culte en esprit et en vérité (IOAN. $4^{23\text{-}24}$) n'oppose pas un culte purement intérieur à un culte extérieur... C'est le même évangéliste qui a donné la formule du culte en esprit et la formule de l'Incarnation : les deux se correspondent ; Dieu est esprit ainsi que son Verbe ; le vrai culte est spirituel, puisqu'il se fonde sur la communication de l'esprit divin ; mais comme Dieu esprit se manifeste dans le Verbe Incarné, la vie de l'esprit se communique et s'entretient par les sacrements spirituels, l'eau du baptême, le pain et le vin eucharistiques. »

108. III. LXIII. 4. — Sur l'expression de saint Thomas : *cultus religionis christianæ*, JEAN DE SAINT THOMAS note que la religion chrétienne *in genere moris*, relève de la vertu morale de religion ; *in genere ceremoniarum*, d'un pouvoir ministériel qui est le caractère : II. 63 ; disp. 25. a. 2. n. 84. t. 9. p. 342.

ceci entraîne aussi pour la grâce et les vertus qui en dérivent cette instabilité dans l'être qui provient de l'instabilité dans le bien d'une âme libre dont la destinée, à acquérir, n'est pas encore fixée et dont l'évolution, liée à la condition corporelle, est susceptible de reculs comme de progrès. Fragilité et grandeur de la grâce en l'état de l'homme voyageur. Elle est répudiable comme l'amour, elle est donnée à l'homme comme un bien ou un talent à lui confié, qu'il peut faire fructifier, mais qu'il peut perdre aussi. Le caractère est un don moins précieux en soi. Ce qui fait son prix, c'est la perfection du Sacerdoce du Christ dont il dérive et l'œuvre à laquelle il permet de collaborer, instrumentalement et socialement. Ce n'est pas sa valeur en soi. Ce qui fait son prix, c'est encore la grâce et la charité, ces dons de Dieu proprement et personnellement divinisants à quoi il dispose.

Je garde la grâce et les vertus que Dieu m'a données; c'est sans doute, don de Dieu, mais c'est aussi, mérite de ma part : libre coopération de ma volonté aux prévenances divines. Je garde le caractère, je n'y suis pour rien. Je suis aussi impuissant à le conserver librement que je ne puis librement ou sous la violence l'expulser de mon être. Le sceau de Dieu est infrangible. L'emprise du Christ sur moi, dans mon Baptême, ma Confirmation et le Sacerdoce est pour l'éternité. L'empreinte est indélébile.

66. *L'INDELIBILITE ABSOLUE DU CARACTERE.*

Le Christ qui, seul, a le plein pouvoir du Sacerdoce spirituel et qui, prêtre pour l'éternité est à jamais en acte de son Sacerdoce, soit qu'il intercède pour les Rachetés en quête de salut, soit qu'il remercie, à la fin des temps, pour la multitude des fils consommés dans la gloire et dans la joie du Père. Là, est la source de la perpétuité du caractère. Pour qu'une telle consécration, image du Sacerdoce éternel, cessât d'exister, il faudrait que cessât d'exister l'intelligence qui est comme l'autel du culte chrétien chez l'homme. Participation au Sacerdoce du

Christ, le caractère est comme un rayonnement de sa plénitude éternelle et parce que l'intelligence qui est son lieu est en réalité de soi incorruptible et perpétuelle, le caractère demeure dans l'âme d'une manière indélébile. Son être est indépendant de l'usage que le consacré peut en faire par ses propres activités volontaires ; il consiste dans une motion instrumentale qui lui est imprimée par un autre, par le Dieu-Homme en personne. Aucun mouvement de la volonté humaine ne peut contrarier la puissance inexorable de Dieu. L'immobilité du caractère, c'est au fond l'immobilité même de Dieu, agent principal dans le Christ du culte chrétien.

Cette immobilité du caractère a été définie au Concile de Trente[109]. Indubitable en ce qui concerne l'état de la vie présente, elle est théologiquement certaine sinon de foi, dans l'absolu. Car le Concile parle absolument. Cette permanence, tant que l'homme chemine à la fixation de son destin, est une grâce. C'est comme une garantie constante de la protection de Dieu ; comme une protestation incessante et un rappel de l'amour miséricordieux de Dieu qui a prévenu et qui demande seulement pour rendre la robe de fête et passer l'anneau au doigt, un mouvement de retour du prodigue vers le Père. Dans l'éternité, la persistance du caractère s'explique, en sagesse théologique, en raison de la fonction qui fut la sienne dans l'acquisition de la gloire bienheureuse. Dans la Jérusalem céleste, le culte extérieur aura disparu ; le moyen se sera éclipsé devant la fin, comme la course s'achève à son terme. L'instrument demeurera. Non pour l'usage, mais en témoignage du bon usage qui en aura été fait, ne serait-ce qu'au dernier moment de la vie terrestre. Le caractère, chez les bienheureux sera comme un organe-témoin ; ces hommes ont été sanctifiés par les Sacrements de l'Eglise du Christ ou, s'ils furent investis du Sacerdoce, se sont sanctifiés en dispensant les sacrements chrétiens.

---

109. Concile de Trente. Sess. VII. Canon 9.

67. *LE CARACTERE CHEZ LES PERES DE L'EGLISE.*

Bien entendu, on ne trouvera pas la doctrine du caractère telle que nous l'avons élaborée, chez les Pères de l'Eglise. Ceux-ci sont avant tout des pasteurs dont l'enseignement relève beaucoup plus de la catéchèse et de l'homélie que du cours de théologie. Rien d'étonnant dès lors si, dans leurs exposés sacramentaires, peu de place est faite à des considérations sur la nature du caractère. Là-dessus, ils ne rencontraient rien dans l'Ecriture, thème de leur prédication. L'histoire du Dogme, sur ce point comme en tant d'autres, montre à l'évidence un développement.

« Exemple insigne d'une conclusion théologique parvenue à la vigueur d'une définition *ex cathedra* », écrivait D'ALÈS en 1927 et le même théologien ajoutait : « La distinction longtemps obscure entre grâce sacramentelle et caractère, fut d'abord mise en bonne lumière par Augustin ; perfectionnée ensuite par les docteurs scolastiques, elle a été reçue par l'Eglise »[110]. D'Alès loue ensuite CAJÉTAN d'avoir bien vu qu'on ne peut tenir la doctrine expresse du caractère indépendamment de l'autorité de l'Eglise, mais il lui reproche d'avoir trop peu reconnu « l'antiquité de cet enseignement » dans l'Eglise[111]. Il faudrait s'entendre.

Voici ce que dit M. Pourrat : « La Réforme rejeta totalement la doctrine du caractère, sous prétexte qu'elle est étrangère à l'enseignement scripturaire et patristique : « Ce qu'ils racontent (*fabulantur*) du caractère indélébile, sort de la même officine de moines ignorants : c'est chose inconnue des anciens ; cela relève plutôt des incantations magiques que de la saine doctrine de l'évangile. Avec la même facilité, par conséquent, cet enseignement sera répudié qu'il fut inventé »[112]. (Antidot. Conc. Trident., ad Sess. VII, can. 9). Le dogme de la produc-

---

110. D'ALÈS. *De Baptismo et Confirmatione*, p. 117.
111. *Id. ibid.* p. 118.
112. C'est moi qui traduis le texte latin de CALVIN.

tion du caractère serait ainsi une invention toute humaine, une méprise de l'ignorance ecclésiastique. Le premier auteur qui en aurait parlé serait, d'après le théologien protestant MARTIN CHEMNITZ (+ 1586), le pape Innocent III[113].

« En vérité, la méprise était du côté de la Réforme, car saint AUGUSTIN, huit siècles avant INNOCENT III, avait exposé assez clairement la théologie du caractère sacramentel dans ses discussions avec les Donatistes. Ainsi les représentants du protestantisme libéral moderne rendent-ils justice à saint AUGUSTIN. Mais, loin de considérer sa doctrine comme une expression de la pratique traditionnelle de l'Eglise, ils n'y voient qu'un expédient de polémique[114], par lequel le docteur d'Hippone aurait essayé de résoudre la contradiction de son système sacramentel[115].

« Ces erreurs protestantes s'expliquent, car on ne trouve pas dans l'Ecriture, ni dans les auteurs anciens, un enseignement formel sur la doctrine du caractère. C'est dans la vie de l'Eglise primitive et dans sa pratique qu'il faut chercher les principes qui la contiennent, et qui, en se développant, la manifesteront à la conscience catholique. Or, seule la théologie positive, basée sur la doctrine du développement du dogme, est vraiment capable d'exécuter ce travail. Les théologiens protestants, hostiles a priori à tout progrès dogmatique, ne peuvent que se méprendre, et considérer comme des inventeurs du dogme des écrivains qui, comme saint Augustin, n'ont fait qu'extraire de la pratique de l'Eglise les explications dogmatiques qu'elle comporte.

« L'usage, aussi ancien que le christianisme, de ne pas réitérer le baptême, la confirmation et l'ordre, du moins lorsqu'ils avaient été conférés dans l'Eglise catholique, ainsi que l'emploi du terme « *Sphragis* » pour

---

113. P. POURRAT. *La Théologie Sacramentaire*. p. 187.
114. A. HARNACK. *Dogmengeschichte*, III³, 146-147.
115. P. POURRAT. *ibid.* pp. 187-188.

désigner le baptême et la confirmation, impliquaient la foi à la production de quelque chose de définitif par ces trois sacrements. Cette foi implicite des premiers siècles a été dégagée par saint AUGUSTIN, qui n'a d'autre prétention, comme nous le constaterons, que d'expliquer par sa doctrine du caractère l'usage de la non-réitération. Enfin les théologiens du XIIme siècle, après avoir remis en lumière le dogme obscurci, dans le haut moyen-âge, par les discussions passionnées sur la valeur des ordinations des intrus et des simoniaques, ont essayé de déterminer la nature du caractère sacramentel à l'aide de la philosophie aristotélicienne et de la doctrine du sacerdoce du Christ »[116].

68. *L'ENRACINEMENT DU CARACTERE DANS LA REVELATION. POSITIONS DIVERSES DES THEOLOGIENS.*

Cajétan dans son commentaire de la Somme théologique a écrit : « L'Ecriture n'enseigne pas que des sacrements impriment un caractère ; cela est tenu en vertu de l'autorité de l'Eglise ; c'est une doctrine pas très ancienne, ainsi qu'il apparaît des saints canons et des questions primitives des Pères au sujet de la réitération du baptême ; ces discussions n'auraient pas eu lieu si l'Eglise avait déjà déterminé qu'un caractère était imprimé dans l'âme par le baptême. C'est INNOCENT III, *Extra, de Bapt., cap. Majores causas,* qui détermina ce point de doctrine. »

Cependant, dans le *Dictionnaire de Théologie Catholique,* article *Caractère,* H. MOUREAU se croit autorisé à déclarer : « La masse des théologiens de l'époque précédente a ignoré les réserves de SCOT, de BIEL et de CAJÉTAN, comme quoi « l'existence du caractère sacramentel ne se dégageait nettement ni de l'Ecriture ni de la tradition patristique et ne pouvait se démontrer que par l'autorité de l'Eglise, c'est-à-dire, par le décret d'INNO-

---

116. P. POURRAT, *La Théologie Sacramentaire,* p. 188.
117. CAJÉTAN, in III. LXIII. 1, n. 11. édit. léon.

CENT III... Cinquante ans avant SCOT, saint THOMAS témoignait que l'existence du caractère était admise de tous : « *Omnes moderni confitentur*, in IV. Sent. L. IV, D. IV, q. 1, et un demi-siècle avant saint THOMAS lui-même, GUILLAUME D'AUXERRE (1223) avait écrit sur ce sujet dans sa Somme, L. IV, des pages si précises qu'on est fondé à se demander s'il ne s'est pas inspiré de travaux antérieurs ».

Il est vrai que H. Moureau a l'affirmation facile ; n'ajoute-t-il pas : « Moins les développements et les précisions que n'exigeait alors aucune polémique, la doctrine des Pères grecs et latins du IVme siècle est identique à celle d'AUGUSTIN. Il est même possible de remonter jusqu'au IIme siècle le courant traditionnel, malgré le peu de monuments qui nous restent de l'époque apostolique. Cela seul suffit à établir que la présente doctrine était contenue dans la prédication des apôtres ; mais les Epîtres de saint Paul fournissent à cet égard des indications qui deviennent saisissantes lorsqu'on les rapproche de la tradition des siècles suivants »[118].

Bellarmin portait sur l'histoire de la doctrine du caractère un jugement plus mesuré. Il « reconnaît de bonne grâce, écrit le P. de la Servières[119], que l'existence du caractère peut difficilement se prouver par l'Ecriture seule ; « il ne manque pas cependant de textes d'où on peut le conclure, surtout si on leur joint les explications des Pères et de l'Eglise, sans lesquelles on ne pourrait établir certainement aucun dogme ecclésiastique ». Bellarmin écrit expressément : « *sine qua nullum dogma Ecclesiasticum omino certo statui potest* »[110Bis]. *Sine qua* : Je pense qu'il s'agit de l'Eglise et non de l'explication des

118. D. T. C. Art. *Caractère.*

119. J. DE LA SERVIÈRE. *Théologie de Bellarmin*, Paris 1909, p. 349.

110[Bis]. Comparer DURST. *Xenia Thomistica.* Vol. 2. Rome 1925, *De characteribus sacramentalibus*, pp. 541-588 : « Il se fait qu'une preuve de tradition est à peine possible quelquefois, d'une manière directe. La preuve est efficace indirectement, seulement ; et, médiatement, par l'intermédiaire du Magistère de l'Eglise ».

Pères et de l'Eglise, comme a traduit le P. de la Servière : Aux yeux de Bellarmin, « ce mot de caractère se rencontre pour la première fois dans saint AUGUSTIN ; les Pères qui l'ont précédé, s'ils n'ont pas le mot, ont l'idée, lorsqu'ils parlent par exemple « du signe saint et indélébile » dont l'âme est marquée au baptême, du signe que les Anges reconnaissent dans le baptisé ; ces expressions ne peuvent s'entendre d'une marque purement extérieure qui distingue le baptisé des autres hommes comme serait, par exemple, l'invocation de la Trinité, la récitation du symbole ; ils disent un effet spécial, indélébile, produit dans l'âme par certains sacrements, non par les autres. »

En face de ces positions diverses, il n'est pas indifférent, je crois, d'observer un fait suggestif. JEAN DAMASCÈNE en son œuvre, *De la Foi Orthodoxe*, qui représente comme la première systématisation théologique en Orient, ne dit mot du caractère sacramentel. Une allusion peut-être en son Commentaire des Ephésiens (1^{13}, 4^{30})[120].

BILLOT connaissait-il ce fait ? Toujours est-il qu'il n'exerça aucun poids sur l'explication que l'illustre théologien présente de l'enracinement patristique et biblique de l'enseignement du Concile de Trente. En voici l'exposé :

Le principal argument par quoi la vérité des caractères sacramentels définis par Trente est démontrée est la tradition divine, dont le témoin *omni exceptione major* fut AUGUSTIN dans ce long combat qu'il soutint au nom de toute l'Eglise contre les Donatistes. Seul, il peut poser pour tous les autres, bien qu'à proprement parler, l'autorité des Pères pris individuellement ne soit pas irréfragable ; il arrive en effet, que le témoignage d'un seul supporte un argument incontestable de la divine révélation, quand par suite des circonstances de la cause, il est entendu qu'il rapporte et défend la commune et antique foi.

Or Augustin, toute l'Eglise l'approuvant et y consentant, avec constance et véhémence contre les hérétiques que nous avons dits a défendu ces trois points comme appartenant à la foi enseignée par les Apôtres : « Premièrement, la validité des sacrements ne dépend pas de la bonté ou de la foi du ministre, ils peuvent donc être dispensés par des hérétiques ou des schismatiques, quoiqu'illicitement. Deuxièmement, il y a certains

120. JEAN DAMASCÈNE. *De Fide Orthodoxa*. P.G. 95, 825, 845.

sacrements qui ne peuvent sans sacrilège être réitérés, même si on les a reçus dans le schisme ou l'hérésie et qu'ensuite on se convertisse à l'unité de la véritable Eglise. Troisièmement, la raison de cette initérabilité tient en ceci : ces sacrements ont pour effet, tout à fait infrustrable, un certain caractère indélébile qui peut exister tant chez les bons que chez les méchants. Quelque soit celui qui l'imprime et de quelque manière que ce soit, il ne s'efface jamais. Si l'hérétique rebelle revient au Christ, alors le caractère commence à valoir pour le salut, alors qu'auparavant il valait pour la peine.

Le lieu insigne est au livre 6 *du Baptême*, chap. I. (P. L. 43, 197) : « Ceux-ci, dit-il, qui dans l'unité elle-même se sont pervertis et vivent en perdition, il apparaît qu'ils ne peuvent donner la rémission ni la posséder... Et cependant qu'ils l'aient, qu'ils la donnent, et qu'on reçoive le sacrement de baptême, était assez évident aux pasteurs de l'Eglise catholique répandue sur toute la surface du globe. C'est eux qui, dans la suite, de par l'autorité d'un concile plénier ont confirmé la coutume originelle : même la brebis qui errait au dehors et qui avait reçu le caractère dominical au dehors, de par ses fallacieux dépradateurs, lorsqu'elle venait au salut de l'unité chrétienne, se corrigeait de l'erreur, se délivrait de la captivité, se faisait guérir de ses blessures, on reconnaissait cependant en elle le caractère dominical plutôt qu'on ne l'improuvait ». Remarquable réponse au fameux dillemme de Pétillien : « Ou notre baptême est bon, ou non. S'il est bon, c'est donc que nous tenons la « véritable » Eglise. S'il n'est pas bon, alors ceux qui de chez nous passent chez vous, il faudrait les rebaptiser, il n'y aurait pas lieu de craindre de détruire ce que nous avons donné. « Pétillien a dit ; peuples, venez donc à l'Eglise et fuyez les « traditeurs », si vous ne voulez pas périr avec eux. Car attendu que vous savez avec facilité que puisqu'ils sont coupables, de notre foi ils jugeront excellemment ; donc je baptise ceux qui d'entre eux sont infestés. Eux reçoivent mes baptisés, ce qu'à Dieu ne plaise. Ils ne feraient rien de tout cela, si dans notre baptême ils reconnaissaient quelques fautes. Voyez donc que nous donnons ce qui est saint, ce que craint de détruire le sacrilège ennemi. » Augustin répond : « Ce n'est pas ce qui est vôtre que nous craignons de détruire. mais ce qui est du Christ, ce qui même dans les (hommes) sacrilèges est saint par soi. Chez ceux qui viennent de recevoir le baptême de vous, nous ne pouvons détruire que ce qui est vôtre. Nous détruisons, en effet, la perfidie du déserteur, nous ne détruisons pas le caractère de l'Empereur. Considère toi-même et détruis ce que tu as dit : « Moi, dis-tu, je baptise leurs pécheurs ; eux, ce qui ne se devrait pas, reçoivent mes baptisés ». « Tu ne baptises pas des infectés, mais pour que par imposture ils partagent ton erreur, tu les rebaptises. Nous, au contraire, nous ne recevons pas tes baptisés, mais nous détruisons ton erreur, ce qui les fait tiens, et nous recevons le baptême du Christ, cela même en vertu de quoi ils ont été baptisés. » Remarquable, enfin, parmi tant d'autres, cette exhortation à ceux qui s'égarent telle qu'elle se trouve dans le *Tractatus* sur Jean :

6 in Ioan. n. 15, 16 (PL. 35, 1432-33) : *Imagine que tu es soldat. Si tu portes le caractère de ton empereur au-dedans, à l'intérieur de l'armée tu combats en sécurité ; si tu le portes au dehors, non seulement ce carac-*

tère ne te sert de rien pour le combat, mais tu seras de plus puni comme déserteur. Viens donc, viens et ne dis pas : je l'ai, il me suffit. Viens (à l'Eglise Catholique), la colombe t'appelle, c'est en gémissant qu'elle t'appelle... Mais, peut-être, es-tu soucieux et dis-tu : « baptisé au dehors (en dehors de la Catholica), je crains d'être coupable en cela d'avoir reçu le baptême dehors. Voici que tu as commencé à connaître ce qu'il y a lieu de déplorer ; tu dis vrai : tu es coupable, non d'avoir reçu le baptême, mais de l'avoir reçu dehors... Tiens donc que tu l'as reçu, amende-toi de l'avoir reçu dehors... Que tu l'aies reçu, j'approuve ; que tu l'aies reçu dehors, je le désapprouve. Tiens donc ce que tu as reçu ; cela ne change pas, mais se reconnaît ; c'est le caractère de mon Roi ; je ne serai pas sacrilège ; je corrige le déserteur ; je ne change pas le caractère ». Voilà ce que dit Augustin du caractère du baptême. — Du caractère de la confirmation, on trouve un témoignage important au livre 2 contre les lettres de Pétillien, *c.* 104. *De même du caractère de l'Ordre, au livre* 2 *contre l'épître de Parménien, c.* 13, *n.* 28. *Tous témoignages que nous produirons, l'heure venue* »[121].

BILLOT enchaîne :

« *consentent les Pères du même temps ou d'époque antérieure :* « CHRYSOSTOME, CYRILLE DE JÉRUSALEM, BASILE, EPIPHANE, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, et AMBROISE. *Tous, outre la grâce sanctifiante, reconnaissent un autre effet spirituel du baptême. Ils le comparent de la même manière avec le tatouage des soldats, avec le sceau de l'anneau sur la cire, avec la marque de la circoncision.* BELLARMIN *en donne les témoignages,* de Sacram. L. 2, c. 21.

« Or, de là nous sommes amenés à l'intelligence d'expressions plus obscures chez les Pères antérieurs et l'Ecriture elle-même, qui en divers lieux (II Cor. 1, 21 ; Eph. I, 13, et 4, 29), fait mention d'une certaine obsignation spirituelle, distincte de l'action de la grâce. Car, comme le dit l'Apôtre : « Celui qui nous affermit dans le Christ, celui qui nous a oints, c'est Dieu, Lui qui nous a marqués de son sceau, et qui a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit » ; *nous a marqués,* par ces mots, disent les rédacteurs du *Catéchisme du Concile de Trente :* « c'est non obscurément que Paul a décrit le caractère, dont le propre est de désigner et de marquer »[122].

Ainsi, sur ce point doctrinal comme si souvent en théologie moderne et contemporaine lorsqu'il s'agit de montrer les fondements scripturaires ou patristiques d'un dogme qui n'a été que défini tardivement ou progressivement tenu dans l'Eglise, il est pénible pour ne pas dire affligeant de constater les exposés les plus divers chez les auteurs. Les uns admettent franchement le développement dogmatique et n'essaient pas de faire coïncider

---

121. Pour la Confirmation, l'heure venue, BILLOT ne citera pas AUGUSTIN et ne produira aucun texte positif.

122. L. BILLOT. *De Ecclesiæ Sacramentis.* T. I., édit. VIIa, pp. 152-155.

coûte que coûte les affirmations des Pères avec les positions plus explicites de la donnée dogmatique ; au besoin ils déclarent ne rien trouver dans l'Ecriture, au moins d'explicite et de certain. Les autres, faisant de l'histoire à rebours, transposent l'idéologie d'aujourd'hui ou du temps antérieur à la détermination officielle du Dogme dans l'Eglise avec les expressions qui se retrouvent ici et là chez les Pères ou dans l'Ecriture, créant un malaise intolérable chez le lecteur qui a quelque peu deux sens, celui de l'histoire et celui de la critique ; car à côté d'une communauté verbale, l'histoire atteste des positions très différentes. Nous le verrons ici.

70. *DONNEES DE L'ECRITURE : EXAMEN CRITIQUE.*

Commençons par l'examen critique des allégations scripturaires. Pouvons-nous y découvrir l'affirmation « non obscure », c'est-à-dire, claire, du caractère ?

Saint Thomas a commenté les divers textes de Paul, auxquels on se réfère.

Celui des Corinthiens d'abord. — II *Cor.* 1^{21} —. Il se trouve cité dans le *sed contra* de la IIIa, LXIII, 1. Non que saint Thomas l'évoque ici comme preuve scripturaire. Le *sed contra* n'a pas cette portée : « contre-sens que presque universellement on voit faire dans son interprétation. Le *sed contra* n'est de soi ni la thèse de l'auteur, ni l'argument autoritaire qui sert de base à sa propre position ; c'est de soi la présentation de l'autre partie de l'alternative. « *Rationes quæ sunt ad oppositum* »[123].

Voici son interprétation[124] : « Nous sommes dans le Christ doublement, à savoir, par la grâce et par la gloire. Par la grâce, en tant que nous sommes oints par la grâce

---

123. *Cf.* CHENU, *Introd. à l'étude de S. Th. d'Aq.* p. 80.

124. D. THOMÆ AQUINATIS *in D. Pauli Apostoli Epistolas Commentaria. Leodii*, 1857. T. 2. pp. 16-17.

du Saint-Esprit, nous sommes faits membres du Christ et oints pour lui ; de cette grâce, en effet, le Christ a été oint selon qu'il est homme. (Ps. 44). De la plénitude de cette onction la grâce a rejailli en tous ses membres, comme l'onguent versé sur la tête, le Christ, descend... C'est pourquoi l'Apôtre dit que Dieu *nous a oints*. Il nous a oints, dis-je, en rois et prêtres (Apoc. 5 ; I Petr. 2). L'union qui s'effectue par la gloire, nous ne la possédons pas en fait mais en espérance certaine, en tant que nous avons l'espoir ferme de la vie éternelle. Or, nous avons une double certitude d'espérer atteindre cette union. L'une relève du signe, l'autre des arrhes. Par signe évident, parce que de la foi... De même par le signe de la croix. Apoc. 7. Et ceci par l'Esprit Saint, Rom. 8. « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ... » Et donc, c'est un signe spécial et certain de posséder dans l'avenir la vie éternelle que d'être configuré au Christ. Cant. 7. « Pose-moi comme un sceau ». Ou bien, « il nous a marqués du signe de vie ». Par arrhes magnifiques, puisque par les arrhes du Saint-Esprit, et c'est pourquoi l'apôtre dit : « il nous a donné le gage de l'Esprit dans nos cœurs ». Du caractère pas un mot ; au caractère, pas la moindre allusion.

Le deuxième texte : Eph. 1, 15 : « Et c'est en lui que vous aussi, après avoir entendu la parole de vérité, l'Evangile de salut, vous avez cru et avez reçu le sceau de l'Esprit-Saint promis, ces arrhes de notre héritage, en vue de la rédemption (pleinement accomplie) de ceux que Dieu s'est réservés pour l'exaltation de sa gloire ».

Saint Thomas explique ce texte du « bienfait de la justification »[125]... « Le Saint-Esprit est un signe... en tant que par lui la charité est infusée en nos cœurs, car la charité nous distingue de ceux qui ne sont pas fils de Dieu ; c'est en ce sens que l'apôtre dit : « vous avez été marqués, c'est-à-dire, vous avez été séparés du troupeau du démon, cf. Eph. 4, 30. En effet, de même que les

---

125. *Id. Ibid.* pp. 269.

hommes apposent des signes sur leurs troupeaux afin de les distinguer des autres, ainsi le Seigneur a voulu marquer son troupeau, c'est-à-dire, son peuple, d'un signe spirituel... Le signe, par conséquent, de la distinction est la charité, laquelle vient du Saint-Esprit... C'est donc par le Saint-Esprit que nous sommes marqués. » Du caractère, rien encore.

Le troisième texte : Eph. 4[29] : « N'attristez pas le Saint-Esprit de Dieu, par qui vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la Rédemption ». « Il ne faut donc pas attrister l'Esprit Saint et ceci à cause du bienfait du signe salutaire. C'est pourquoi l'Apôtre ajoute : « En lui, vous avez été marqués, c'est-à-dire, vous avez été réformés et distingués des autres. Qui aura ce signe avec lui aura la vie éternelle. Il faut donc le garder et ne l'attrister ouvertement ; car sans lui pas de vie éternelle. — II. *Cor.* 1. — Dieu nous a marqués et nous a donné les œuvres de l'Esprit. Quand donc ? au jour de la Rédemption, c'est-à-dire, du baptême... Il dit de la Rédemption, parce que dans le baptême, l'homme est rendu participant de la Rédemption accomplie par le Christ ». S. Thomas a lu : « *in die redemptionis* ». La lecture de « *in diem redemptionis* » n'aurait pas modifié son exégèse, au contraire. Voyant en ce texte une allusion au baptême, il ne relève aucune allusion au caractère.

Ainsi, saint Thomas qui enseigne l'existence du caractère, effet de trois sacrements, le docteur qui a certainement le plus élaboré la théologie du caractère ne l'y découvre pas dans les textes où le Catéchisme du Concile de Trente l'y discerne « sans obscurité ».

Plus tard, Estius et Cornely ne l'y découvriront pas davantage. M. OSTY, très discret, écrit sur le texte des Corinthiens : « qui nous a oints », « ce mot désigne probablement le baptême qui « sacre » le chrétien enfant de Dieu et membre du royaume messianique » ; sur le

---

126. *Eph.* 4[29].

texte « marqués de son sceau : comme lui appartenant » : « Ce terme indique probablement la « Confirmation ». Pour le texte des Eph. 1^{21}, il renvoie à II. Cor. 1^{22} et donc à la confirmation. De même pour 4^{10} ([127]).

Sur II *Cor*. $1^{21.22}$, le P. ALLO note dans le même sens : « Les aoristes χρίσας, σφραγισάμενος, δούς marquant des actions transitoires, peuvent fort bien désigner tous des *rites*. « Marquer d'un sceau » a l'air de s'opposer antithétiquement à la circoncision juive, donc ce serait le baptême... L'onction est le baptême reçu une fois, χρίσας (aoriste), d'où résulte l'affermissement continu (βεβαιῶν présent) que Dieu accorde aux baptisés ; et le sceau, qui, reçu aussi une fois (σφραγισάμενος), nous a donné (δούς) les arrhes de l'Esprit, gage de progrès spirituel, c'est la confirmation. Nous admettons très volontiers cette exégèse. Peu importe que l'acte de l'onction (χρίσας) ne soit nommé qu'après le présent continu βεβαιῶν, « affermissement » ; c'est la cause nommée après l'effet, pour l'expliquer. Cette mention au moins très probable, de la confirmation après le baptême (Cf. *Eph*. 1^{13} et 4^{30}, où les deux actes peuvent être compris sous un seul mot), est un trait précieux à relever dans la doctrine de Paul. Plus explicite est Hébr. 6^{2} : « C'est pourquoi, laissant de côté l'enseignement élémentaire sur le Christ, abordons l'enseignement parfait, sans reprendre les vérités fondamentales : repentir des œuvres de mort, foi en Dieu, doctrine des baptêmes, imposition des mains, résurrection des morts, jugement éternel »[128].

Voilà le bilan de l'exégèse. Il n'autorise ni les négations des protestants, ni les affirmations trop faciles de maint théologien.

Sachons, en effet, distinguer ce qui doit l'être.

Que la doctrine catholique du caractère, définie à Trente, soit contenue dans la Révélation divine : c'est

---

127. E. OSTY. *Les Epîtres de Saint Paul*, Paris, 1945.

128. *Etudes Bibliques, Saint Paul, Seconde Epître aux Corinthiens*, Paris 1937, pp. 29-30.

chose certaine. Foi et révélation vont de pair. Mais l'Eglise n'a pas déterminé la manière dont cette doctrine est incluse dans la Révélation. Est-elle contenue dans l'Ecriture ou dans la seule tradition orale apostolique ? Est-elle incluse implicitement en l'une ou l'autre de ces deux sources de la Révélation ou y figure-t-elle explicitement ? Autant de questions libres dans l'Eglise.

Cependant, ce n'est pas parce qu'il y a liberté d'options qu'on peut choisir sans raison. Il est des faits que le théologien ne doit pas ignorer et en dehors desquels il ne peut interpréter le mode de révélation d'une vérité de foi sans s'exposer aux refus du critique et, ce qui est plus grave, à exposer la doctrine catholique aux sarcasmes de l'hérétique, car comment ne pas se moquer de démonstrations parfaitement fragiles, comment ne pas mettre en doute à ce propos la solidité des positions catholiques ?

71. *DONNEES PATRISTIQUES : EXAMEN CRITIQUE.*

Voir explicitement dans l'Ecriture l'existence du caractère est sûrement une gageure. Les exégètes sérieux accordent le plus, qui dans les textes allegués reconnaissent comme très probable la mention des deux sacrements de baptême et de confirmation. Cela peut constituer une base, un point de départ pour le développement dogmatique, surtout, comme c'est le cas à partir du IVme siècle, si des Pères ont appuyé leur enseignement relatif à la « sphragis » sacramentaire sur ces textes pauliniens.

Mais, reconnaître dans les affirmations des Pères antérieurs, comme le font BILLOT et MOUREAU, la confession du caractère distinct de la grâce sacramentelle, sous prétexte qu'on trouve en leurs exposés une phraséologie assez ressemblante, c'est ne tenir aucun compte du contexte où ils s'expriment. Celui-ci indique nettement que distinction n'est pas faite encore entre l'effet sacramentaire toujours produit dès là qu'il y a sacrement véritable et l'effet de sanctification qui n'a lieu que lorsque le sujet

reçoit dignement le sacrement dans les conditions nécessairement requises à l'élargissement de la charité. On n'a encore reconnu — les pièces sont là, qui en témoignent et c'est déjà beaucoup — que si la grâce peut se perdre, il est un effet de consécration qui est inamissible.

Sans doute, HERMAS appelle du nom de « *sphragis* » tantôt le baptême, tantôt ses effets[129]. Mais de quoi s'agit-il ? N'enseigne-t-il pas que la sphragis baptismale est rétablie par la Pénitence en ceux qui l'avaient brisée par leur chute[130] ? Sans doute, la deuxième de CLÉMENT invite les fidèles à garder immaculée la « sphragis ». Mais CLÉMENT entend par là qu'ils ne pèchent plus ; puisque, dit-il, ceux qui la conserveront intacte posséderont la vie éternelle, ceux qui la violeront seront damnés. Ainsi, aujourd'hui, le prêtre catholique exhorte le baptisé à présenter devant Dieu insouillée l'âme de son baptême.

Certes, pour TERTULLIEN, le baptême est le « *signaculum* de la foi », le sceau dont l'âme est marquée par la Trinité divine. « Voilà bien la pompe de Satan à laquelle nous avons renoncé le jour où nous avons été marqués du sceau de la foi »... Mais, il ajoute : « N'est-ce pas briser le sceau baptismal que de violer nos engagements ? [13].

M. Pourrat le note très justement : « Ce serait se méprendre que de voir dans cette terminologie un enseignement proprement dit sur le caractère sacramentel. Les auteurs de cette période primitive ne font aucune distinction entre les effets du Baptême. Ils désignent du même mot *sphragis*, ce qu'il y a d'indélébile en eux, et ce qui, au contraire, peut être perdu par le péché ; car ils les considèrent dans leur ensemble sans les analyser le moins du monde. La *sphragis* exprime l'état de sainteté dans lequel le baptême et la confirmation établissent

---

129. HERMAS. *Past. Sim.* IX. 16. 16, P.G. 2. 995.
130. *Past. Sim.* VIII, 5. 76 ; P.G. 2, 975.
131. *De Spect.* 24. P.L. 1, 656.

le chrétien. Et comme cette sainteté peut être détruite par les fautes postbaptismales, la *sphragis* reste amissible... La distinction formelle entre la grâce et le caractère est donc inconnue à cette époque ; saint AUGUSTIN sera le premier à la faire nettement. Mais, elle se trouve à l'état latent dans la littérature patristique ; le progrès dogmatique saura la dégager peu à peu, comme nous l'allons constater au IVme siècle »[132].

Or, ajoute M. Pourrat avec autant de pertinence :

« On peut considérer saint Cyrille de Jérusalem (+ 386) comme le représentant de la théologie grecque de la sphragis au IVme siècle. Suivons-le, en le complétant, chemin faisant, par saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Grégoire de Nysse et saint Jean Chrysostome, qui ont une doctrine sphragistique semblable »[133].

Pour Cyrille de Jérusalem, le baptême imprime un caractère « sphragis ». Quelquefois, chez lui et chez les Pères grecs de son temps, conformément à l'usage des Pères apostoliques, le baptême lui-même est appelé sphragis, mais le plus souvent ce mot désigne un des effets du baptême : le Saint-Esprit marque l'âme pendant que le baptême est administré[134]. L'Esprit qui opéra des merveilles chez les Apôtres, aujourd'hui marque de son sceau les âmes dans le baptême[135].

Cette marque est comparée à la circoncision[136]. C'est un signe d'appartenance, qui met le chrétien hors d'atteinte de ses ennemis. Une cassette scellée est en sûreté ; les voleurs ne la peuvent ravir facilement[137]. La brebis

132. *Op. cit.* pp. 198-199.

133. P. POURRAT. *Op. cit.* p. 199.

134. CYR. *Cat.* IV, 16 (P.G. 33, 476) — I, 2, (372). — III, 12, (441). — JEAN CHRYS. in *Eph. Hom.* II, 2 (P. G. 62, 18). — in II *Cor. Hom.* III, 7 (P. G. 61, 418). — BASIL. *in sanct. Bapt.* 4 (P. G. 31, 432). — GRÉG. NAZ. *Or.* 40, 4, 14 (P. G. 36, 361).

135. CYR. *Cat.* XVI, 24 (P. G. 33, 592). — *Cat.* III, 4 (P. G. 33, 432). — XVII, 35 (P. G. 33, 1009).

136. JEAN CHRYS. in *Eph. Hom.* II, 2 (P.G. 62, 18).

137. S. BASILE, *Hom.* XIII, in *sanct. Bapt.*, 4 (P.G. 31, 432) ; GRÉG. NAZ. *Or.* XL, 4 (P.G. 36, 361).

qui porte la marque de son maître sera respectée, on n'osera pas s'en emparer[138]. Le redoutable dragon n'engloutira pas l'âme marquée du sceau de Dieu, il s'en écartera[139].

La sphragis est le signe distinctif du chrétien, ce à quoi les anges et les démons le reconnaissent comme tel, à quoi le Souverain Pasteur le reconnaîtra au jour du jugement pour le mettre à sa droite. C'est, en effet, l'empreinte mystique dont le Christ marque les brebis de son troupeau, comme les bergers impriment un signe distinctif sur les brebis qui leur appartiennent[140]. Ainsi encore les soldats d'une même armée reçoivent-ils de leurs chefs une marque distinctive afin de se reconnaître entre eux dans les combats[141].

Marque *spirituelle*, *salutaire* à l'âme et tout-à-fait *merveilleuse*[142], la sphragis est *sainte* et *indestructible*[143] ; rien ne saurait l'effacer de l'âme, elle est indélébile[144]. Chez le déserteur, elle manifeste sa honte au regard de tous[145].

Cette doctrine, relative à la sphragis baptismale, s'applique aussi à celle de la confirmation.

Si riche que soit cette doctrine de la sphragis chez les Grecs du IVme siècle, il faut cependant observer que si le caractère y est suffisamment distingué de la grâce pour qu'on affime son indestructibilité, sa persistance, après la perte du don de la régénération et jusque chez le déserteur, il ne l'est pas encore assez pour qu'on admette son impression chez le baptisé non justifié. « Saint Cyrille de Jérusalem, exposant aux catéchumènes[146] les

---

138. Grég. Naz. *ib*. 14. (P. G. 36, 361).
139. Cyr. *Cat*. 139. III. 12. (P.G. 33-341).
140. Cyr. *Cat*. 1, 3. (P. G. 33, 372).
141. S. Basile. *Hom*. XIII in *Sanct. Baptisma*, 4 (P.G. 31, 432).
142. Cyr. *Cat*. I, 3. (P.G. 33, 372).
143. Cyr. *Procat*. 16. (P.G. 33, 360).
144. Cyril. *Procat*. 17. (P.G. 33, 365.)
145. Jean Chrys. In II. *Cor*. *Hom*. III, 7. (P. G. 61, 418).
146. P. Pourrat. p. 203.

dispositions requises pour recevoir le baptême, leur déclare que la sphragis n'est donnée qu'aux âmes sincèrement converties. Dans la conscription militaire, on n'enrôle que ceux dont les qualités corporelles permettront d'être de bons soldats. Dieu fait aussi un choix pour constituer sa milice : tout indigne, tout hypocrite est rejeté ; seules les âmes droites et sincères sont incorporées et reçoivent la sphragis salutaire et merveilleuse »[147].

Un progrès immense est effectué comparativement à HERMAS et à TERTULLIEN. Reste, toutefois, à distinguer l'hypocrisie ou feinte relative à l'infusion de la grâce et celle qui contrarie jusqu'au sacrement lui-même chez le sujet qui s'en approche. Celle-ci, seulement, s'oppose, comme l'enseigne INNOCENT III, à l'impression du caractère. Reste à distinguer l'impression de la sphragis, salutaire *actu*, d'avec l'impression de la sphragis, prise en sa réalité nue, salutaire *de soi*, appelant de soi la sanctification correspondante.

72. *PLACE D'AUGUSTIN DANS LE DEVELOPPEMENT DE LA DOCTRINE DU CARACTERE.*

Ces distinctions ont été l'œuvre d'AUGUSTIN. Car quoi qu'on en dise, AMBROISE DE MILAN, dans les textes qu'on cite de lui à cet égard désigne seulement des termes de « *spiritale signaculum* » le rite extérieur, comme le faisait TERTULLIEN et la grâce, « effigie de l'image céleste »[147]. La doctrine du caractère chez AUGUSTIN, enracinée dans la tradition catholique, constituera une véritable théologie et une théologie vraie au point que l'Eglise la définira un jour comme sa foi explicite.

Théologie ; oui et c'est ce qui donne raison à CAJÉTAN quand il écrit, comme nous l'avons rapporté, que la doctrine du caractère, telle qu'elle était reçue de son temps, ne figurait pas chez les Pères anciens. Autrement,

---

147. *Cat.* 1, 3. (P. G. 33, 372).

147[Bis]. AMBROISE. *de Sp. Sanct.* I, 6, 77. P. L. 16, 723.

il n'y aurait pas eu les pénibles discussions qui s'élevèrent à l'occasion de la controverse donatiste ; car il est évident que saint CYPRIEN, tant attaché à l'Eglise, n'aurait jamais tenu une doctrine opposée à la doctrine explicite de cette Eglise. « Hors d'elle, comme il aime à dire, il n'y a pas de salut puisque qui n'a pas l'Eglise comme mère, n'a pas Dieu pour Père »[148].

« Comme saint Cyprien et les Donatistes, saint Augustin admet qu'en dehors de la véritable Eglise la rémission des péchés et la grâce ne sauraient être obtenues. Mais avec le Pape saint Etienne et saint Optat, il défend l'efficacité objective des sacrements »[149]. La doctrine du caractère permet à l'évêque d'Hippone de concilier ces positions, inconciliables pour CYPRIEN et les disciples de DONAT. Il opère ainsi la jonction de la théologie de l'Eglise avec la théologie des sacrements.

Au fond, le problème soulevé par les Donatistes était de déterminer le rôle respectif du rite sacramentel et du ministre dans le don de la grâce. D'après eux, un « *traditor* » ne pouvait administrer validement l'ordination : comment qui n'a pas le Saint-Esprit, la charité, pourrait-il les donner ?

Saint AUGUSTIN répondait : le sacrement est valide, malgré l'indignité du ministre, « *traditor* », pécheur ou hérétique. La chute ne fait pas perdre le pouvoir d'ordination. Pourquoi ? — Parce que le vrai ministre, n'est pas tel homme, même consacré, mais l'Eglise, l'épouse du Christ, et pour finir le Christ en personne ; car c'est lui qui agit dans l'Eglise et par l'Eglise. Même quand le ministre est séparé de l'Eglise par l'hérésie ou le schisme, il porte toujours le caractère de l'ordination ou du baptême. Par lui, l'Eglise baptise, la colombe et non le vautour par qui le baptême est donné[150].

« Pourquoi le ministre hérétique ou indigne per-

148. CYPRIEN. *De Unitate Ecclesiæ.* P. L. t. IV. Col. 502.

149. P. POURRAT. *Op. cit.* p. 123.

150. *De baptism.* l. III. c. XVII. n. 22. P.L. t. XLIII. Col. 149 ; n. 23, col. 150.

drait-il ses pouvoirs d'ordination alors qu'il ne perd pas son baptême ? Or, les Donatistes eux-mêmes admettent que ni l'hérésie ni l'indignité ne font perdre le baptême à celui qui l'a reçu validement, puisqu'ils ne rebaptisent pas l'apostat lorsqu'il se convertit ; ils le soumettent seulement à la pénitence »[151].

Il faut donc distinguer — et l'erreur de Cyprien fut d'omettre cette distinction — la validité du sacrement de son efficacité. « *Non distinguebatur sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti* »[152]. A l'axiome donatiste : « *conscientia dantis adtenditur* » Augustin répond : « *non cogitandum quis det, sed quid det* »[153]. Et « pour démontrer la permanence de l'ordination comme celle du baptême dans le ministre indigne, il fait appel au « caractère ». C'est « la pratique constante de l'Eglise de ne pas réordonner les ministres apostats, lorsque ceux-ci reviennent à l'unité, pas plus que de rebaptiser l'hérétique ». Pourquoi ? Parce que baptême et ordination impriment en celui qui les reçoit un caractère indélébile qui persiste même dans le péché et l'hérésie : « On ne montre aucune cause pourquoi celui-là qui ne peut perdre le baptême lui-même, peut perdre le droit de le donner. Ici et là il y a sacrement, l'un et l'autre (le baptême et l'ordre) sont un sacrement, l'un et l'autre sont donnés à l'homme par une certaine consécration ; celui-là est consacré lorsqu'il est baptisé, celui-ci lorsqu'il est ordonné. Ainsi donc dans la *Catholica*, il n'est pas permis de réitérer l'un et l'autre »[154].

Saint CYPRIEN « ainsi que les Donatistes, ne pouvaient admettre que le baptême fût valable, lorsqu'il était reçu par un hérétique ou un indigne, incapable d'obtenir la

---

151. M. POURRAT. *Op. cit.* p. 124.
152. AUGUSTIN. *De Baptismo*, IV. 24.
153. AUGUSTIN. *De baptismo* IV. 16. — P. L. 43, 164.
154. AUGUSTIN. *Contr. Ep. Parmen.* II. XIII, 28 ; P.L. 43, 70 ; *Ep.* CLXXIII, 3. P.L. 33, 754 ; CLXXXV, 23 P.L. 33, 803 ; *De bono conjugali*, XXIV, 32 ; P.L. 40, 394.

rémission de ses péchés et d'être régénéré »[155]. Fort de la pratique constante de l'Eglise, saint AUGUSTIN maintenait que le baptême reçu dans l'hérésie, le schisme ou l'indignité, ne doit pas être réitéré : « Rebaptiser un homme hérétique, qui a perçu ces signes de la sainteté que livre la discipline chrétienne, est absolument péché ; rebaptiser un catholique, est un crime abominable »[156]. Et cependant, le baptême ne peut remettre les péchés ni apporter la grâce sinon dans le giron de l'Eglise catholique et dans la conversion sincère. La distinction de la vérité ou validité du sacrement d'avec son utilité et ses fruits se fait ainsi à partir du cas monstrueux de la séparation de ces valeurs sacramentelles et cette distinction amène, à l'occasion de leur séparation toujours (séparation dont la pratique ecclésiastique de non-réitération du baptême et de l'ordre est l'indice, séparation induite à partir de ce fait), à distinguer de la grâce, du caractère = députation à la gloire ou effigie divinisante et sanctifiante, image de Dieu dans le chrétien, le caractère = députation au culte chrétien, consécration, droit aux sacrements chrétiens et droit de dispenser les sacrements, soit qu'il s'agisse du baptême, soit qu'il s'agisse de l'ordre.

Peu importe à la sainteté du baptême la malice de celui qui l'a (le reçoit), la malice de celui qui le dispense ; séparé, il peut encore le dispenser, comme séparé, il peut encore l'avoir ; mais combien c'est l'avoir pernicieusement et combien pernicieusement le dispenser[157].

Comme donc autre chose est le sacrement que Simon le Magicien a reçu ; autre l'opération de l'Esprit qui a coutume de s'effectuer même chez les hommes mauvais ; autre est l'opération du même Esprit que seuls les bons peuvent avoir. La charité, laquelle couvre la multitude des péchés, est le don propre de l'unité catholique[158].

Quiconque est baptisé dans le Christ, *revêt le Christ.* Les hommes *revêtent le Christ quelquefois jusqu'à la réception du sacrement, parfois jusqu'à la sanctification de la vie* ; le premier mode peut être commun

155. P. POURRAT. *Op. cit.* 155.
156. AUGUSTIN. *Ep.* XXIII, 2. P. L. 33, 95.
157. AUGUSTIN. *De bapt.* VI. 7 ; P. L. 43, 200 ; IV, XII, 18 P.L. 43, 166.
158. AUGUSTIN. *De bapt.* III. 16, 21 ; P.L. 43, 149.
159. *Id. ibid.* V. 24, 34. P.L. 43, 193.

aux bons et aux mauvais ; le second est propre aux bons et aux pieux. — Si, se corrigeant de sa perversité et se détournant de la séparation, il revient à la partie catholique, sous le même baptême qu'il avait reçu, ses péchés sont remis, à cause du lien de la charité, alors que sous le baptême ses péchés étaient antérieurement retenus à cause du sacrilège de la division[160].

Le sacrement du baptême chrétien, même chez les hérétiques, a valeur et *suffit à la consécration, bien qu'il ne suffise pas à la participation de la vie éternelle.* Cette consécration rend coupable l'hérétique qui possède en dehors du troupeau du Seigneur le caractère du Seigneur (*dominicum characterem*), elle avertit qu'il doit se corriger par la saine doctrine mais qu'il ne doit pas être consacré à nouveau de la même manière[161].

La doctrine de la réviviscence naît de cette constatation ; infructueux, lorsqu'il est reçu dans l'hérésie, le schisme formel ou l'indignité, le sacrement porte son fruit, lorsque le baptisé revient à l'unité de la véritable Eglise et à la correction de ses fautes[162].

Si quelqu'un, en cachette et illégitimement, grave sur des pièces de monnaie, d'or, d'argent ou d'airain, le signe royal ; lorsque la fraude sera découverte, les faussaires punis ou libérés par indulgence : ces pièces au signe royal reconnu, ne viendront-elles pas grossir le trésor royal ? Voici quelqu'un, qu'il soit déserteur ou qu'il n'ait jamais servi sous les armes ; il marque un individu privé, du signe militaire ; ce dernier est pris, ainsi marqué : il est puni comme déserteur et d'autant plus gravement qu'on aura pu prouver qu'il n'a jamais été soldat ; de même sera puni, s'il le livre, l'audacieux marqueur. Si d'aventure, cet homme qui n'est pas un combattant, pris de peur, s'effraie à la vue de ce caractère militaire qu'il porte en son corps, et fait appel à la clémence de l'Empereur, si après ses suppliques, le pardon déjà demandé, il commence aussitôt à militer ; est-ce que chez cet homme libéré et corrigé on réimprime le caractère ? L'ayant reconnu ; ne l'authentique-t-on pas, plutôt ? Mais, les sacrements chrétiens inhèrent-ils moins que cette marque corporelle, alors que nous voyons que les apostats eux-mêmes ne sont pas dépourvus du baptême, puisqu'on ne le leur restitue pas par la pénitence et qu'on reconnaît, par conséquent, qu'il ne se peut perdre ? Comment ne pas prendre la comparaison du monde militaire, lorsque l'apôtre à propos des combats agonistiques s'écrie et dit : « Prends ta part de souffrances, en bon soldat du Christ Jésus. Dans le métier des armes, personne ne s'embarrasse des affaires de la vie civile[163] ».

Cependant, on pourra s'interroger. Dans tous ces textes, saint AUGUSTIN invoque-t-il autre chose sous le

---

160. *De bapt.* VI. 7. P.L. 43, 200, 166 ; IV, 18. V. 9. P.L. 43, 181 ; *Cont. Ep. Parmen.* II. XIII. 28. P.L. 43, 70.

161. AUGUSTIN. Ep. XCVIII, 5. P. L. 33, 362.

162. *De bapt.* I, XII. 18. P.L. 43, 119.

163. AUGUSTIN. *Contra Ep. Parmen.*, II. XIII. 29. P.L. 43, 71-72.

nom de caractère, sous l'affirmation de consécration et de permanence du sacrement, que le fait, lequel ne peut être aboli, que fut conféré le caractère, c'est-à-dire, le signe extérieur du baptême ? « Ce signe à vous imposé, vous a marqués pour jamais dès la que vous l'avez reçu, d'une marque purement extérieure mais ineffaçable comme est indestructible le fait passé en sa réalité de fait dès là qu'il a eu lieu ». C'est ainsi que M. Pourrat[164] a tort, me semble-t-il, d'en appeler au discours de notre Docteur au peuple de Césarée. En effet, saint AUGUSTIN y compare bien le pouvoir donné par l'Ordre, au caractère de son empereur, mais lorsqu'il précise quelques instants plus tard ce qu'il entend par le caractère de son empereur, il déclare nettement que c'est la foi au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

L'invocation du nom de Dieu sur leur tête, lorsqu'ils sont ordonnés évêques, cette invocation-là est de Dieu, non de Donat. Je ne reçois pas celui-là comme évêque parce que, lorsqu'il fut ordonné, Donat fut invoqué sur sa tête. Donat n'a pas baptisé au nom de Donat. Car si Donat, lorsqu'il a fait schisme, avait baptisé au nom de Donat, il eût gravé le caractère du déserteur : pour moi, quand j'appellerais à l'unité, si je trouvais le caractère du déserteur, je le détruirais, je l'exterminerais : Mais, en fait, le déserteur a gravé le caractère de son Empereur. Jésus-Christ, notre Dieu et Seigneur cherche le déserteur, il détruit le crime de l'erreur mais il n'extermine pas son caractère. Pour moi, quand je viens à mon frère, je recueille mon frère errant, je considère la foi au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. C'est le caractère de mon Empereur. Au sujet de ce caractère il a commandé à ses soldats ou plutôt à ses compagnons de l'imprimer sur ceux qu'ils réunissaient dans ses camps, en disant : « allez, baptisez les nations ». Nous ne haïssons pas en eux ce qui est de Dieu ; nous ne les haïssons pas eux-mêmes, car ils sont de Dieu. Ce qu'ils ont est de Dieu ; ils sont de Dieu, car ils sont hommes et toute créature est de Dieu. C'est de Dieu qu'ils ont le nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Le Baptême de la Trinité est de Dieu. De Dieu est l'Evangile qu'ils ont ; de Dieu, la foi qu'ils ont. « Et que n'ont-ils pas, me demande quelqu'un, ceux-là qui ont toutes ces choses ? Tu dis : ils ont le baptême du Christ. Je le dis. Ils ont la foi du Christ. Je le dis. S'ils ont donc toutes ces choses, que n'ont-ils pas ? Qu'est-ce que le baptême ? Un Sacrement. Ecoute l'Apôtre : « Quand je connaîtrais tous les sacrements (mystères). Ce sont de grandes choses car je les tiens pour grandes, et je ne suis rien si je n'ai pas la charité par laquelle me sont utiles les choses qui sont grandes. Car, si je n'ai pas la charité, ces choses-là peuvent être en moi ; elles ne peu-

164. P. POURRAT. *La Théologie Sacramentaire*, pp. 208 et 209.

vent m'être utiles... Tu répliques et tu me dis : mais j'ai le sacrement. Tu le possèdes, je le reconnais et c'est pour cela que je te cherche. Tu as ajouté la grande cause pour quoi je te recherche avec plus de diligence. Tu es en effet, une brebis du troupeau de mon Seigneur. Tu t'es égaré avec le signe. je te cherche d'autant plus que tu possèdes le signe. Pourquoi ne possédons-nous pas une seule Eglise ? Nous avons un signe unique ; pourquoi ne sommes-nous pas dans un bercail unique ? Ainsi, je te cherche afin que ce sacrement te soit en aide salutaire et non en témoignage de damnation. Ne sais-tu pas que le déserteur est condamné pour le caractère dont le combattant reçoit honneur ? Ainsi, je te cherche, pour que tu ne périsses pas avec le signe. C'est, en effet, un signe de salut, si tu as le salut, si tu as la charité. Ce signe de salut en dehors (de la Catholica) peut être en toi, il ne peut t'être utile. Viens pour que te profite ce que tu possédais ; non pour posséder ce que tu avais ; mais pour que commence à t'être utile ce que tu possédais. Tu avais le signe de la paix ; tu n'avais pas la paix. Je lis le titre de la paix, le baptême au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. C'est le titre de la paix ; je le lis ; qui habite ? le cherche[165].

Un passage du *Tractatus sur Jean*, rapproché du texte précédent, laisse le lecteur critique dans la même perplexité. Peut-on vraiment voir en ces diverses affirmations la profession d'une entité immanente au baptisé ou au prêtre et non le simple fait qu'a été valide et que pour cette raison n'est pas réitérable sans injure pour le signe, pour le sacrement, pour la consécration ce qui a été imposé une fois pour toutes, tandis qu'au contraire la Pénitence qui n'est « rien d'autre qu'une prière sur l'homme »[166], et donc n'est pas une consécration, est renouvelable ?... « Voici que l'homme baptisé a reçu le sacrement de la naissance, il a le sacrement... qu'il regarde cependant à son cœur... qu'il examine s'il a la charité... S'il ne l'a pas, il a bien le caractère imposé, mais déserteur, il erre »[167].

Il est toujours très difficile d'entrer dans la pensée d'un auteur, à travers des siècles de distance, surtout lorsqu'une expression, chez lui ainsi que chez d'autres, peut revêtir divers sens. Or, c'est le cas pour le terme de caractère chez saint AUGUSTIN comme chez saint THOMAS. Ce n'est pas parce que ce mot désigne indubitablement en

165. AUGUSTIN. *Sermo ad Cæs. Eccl. Pleb.*, 2. P. L. 43, 691-692.
166. AUGUSTIN. *De Baptismo*. III. 23. P.L. 43. 150.
167. AUGUSTIN. *In Joan. Tract*. 5. n. 6. P. L. 35, 2015.

certains lieux de la théologie d'AUGUSTIN, le sacrement extérieur et avant tout la forme sacramentelle validement conférés, qu'il ne désigne pas ailleurs, comme chez saint Thomas par exemple, un signe spirituel intérieur immanent à l'âme. Ce n'est pas parce que l'indélibilité du caractère dont il parle, peut s'expliquer à un plan, par le fait que le sacrement ne peut une fois qu'il a eu lieu, ne pas avoir eu lieu, que l'indébilité proprement dite du signe intérieur n'a pas été expressément envisagée par lui, bien que le contexte où cette affirmation semble affleurer ne paraisse pas péremptoire.

En histoire des doctrines, il me semble ici impossible de conclure avec absolue certitude. La certitude historique a des exigences qu'il ne convient pas de diminuer. Les plus fortes présomptions existent cependant, si l'on tient compte de ce fait : AUGUSTIN eut connaissance de la pensée des Pères Grecs, notamment de celle de saint Basile. Il n'a donc pu ignorer la doctrine de la sphragis chez les Grecs du IVme siècle. Le développement, si heureux, qu'il a donné à la doctrine du caractère s'appuie chez lui sur l'enseignement courant de l'Eglise, de la Catholica. Il est donc fort probable que son argumentation, laquelle a permis à l'Eglise de progresser dans l'intelligence du caractère sacramentel, procéda par mode d'addition et non de soustraction par rapport à la doctrine élaborée par les Pères Grecs.

En tout cas, c'est là curiosité d'ordre historique sans importance pour la théologie du caractère comme pour la certitude propre à la définition du Concile de Trente. Le développement doctrinal dans l'Eglise n'obéit pas à des causes purement naturelles. Pour finir, immédiatement, la certitude d'une donnée conciliaire qui se présente comme de foi, repose uniquement sur l'infaillibilité de l'Eglise, règle prochaine de la foi catholique : « Qui vous écoute, m'écoute »[167Bis].

Comment du reste, pourrions-nous trouver chez

167Bis. LUC. 10[16].

saint AUGUSTIN une doctrine du caractère, réalité immanente à l'âme, élaborée au point où elle se rencontre chez saint Thomas, alors qu'il désigne seulement le pouvoir conféré par celui-ci dans le Baptême et l'Ordre par les expressions de « *jus recipiendi* » et « *jus dandi* », le pouvoir de la confirmation, comme une consécration ? Le réalisme ontologique du pouvoir commande le réalisme ontologique du signe intérieur qui marque l'âme. Si le pouvoir était pure députation extérieure, comment le caractère ne serait-il pas ainsi que le pensa DURAND DE MENDE, une pure dénomination, « une relation de raison découlant d'une ordination ou d'un pacte de Dieu »[168] ?

Quoiqu'il en soit, saint AUGUSTIN a sûrement fait faire à la théologie du caractère un pas en avant. Du fait, constaté par la *Catholica* en sa pratique de non-réitération des sacrements de Baptême et de l'Ordre, il a induit que ces deux sacrements ont valeur indépendamment de leurs fruits[169] : ils ont donc un autre effet que la grâce qui achemine au salut. Même lorsqu'ils ne sanctifient pas, ils consacrent ; même lorsqu'ils ne donnent pas la grâce salutaire, ils impriment le caractère du Seigneur et celui-ci est ineffaçable. « Le baptême est imprimé comme un caractère : il ornait le soldat, il convainct le déserteur. Que fais-tu (si tu le rebaptises) ? Tu imposes le Christ sur le Christ »[170].

---

168. DURAND DE MENDE. In IV. *Sent. Dist.* IV. Q. 1. n. 11.

169. *Contra Ep. Parmen.* II. 28. P.L. 43. 70-71 : « *Si quando ex ipsa parte venientes etiam præpositi, pro bono pacis correcto schismatis errore suscepti sunt, et si visum est opus esse ut eadem officia gererent quæ gerebant, non sunt rursum ordinati ; sed sicut Baptismus in eis, ita ordinatio mansit integra : quia in præcisione fuerat vitium, quod unitatis pace correctum est ; non in sacramentis, quæ ubicumque sunt, ipsa sunt. Et cum expedire hoc judicatur Ecclesiæ, ut præpositi eorum venientes ad catholicam societatem honores suos ibi non administrent ; non eis tamen Ordinationis sacramenta detrahuntur, sed manent super eos. Ideoque non eis in populo manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento fiat injuria. Sicut autem in Baptismo quod per eos dari possit, sic in Ordinatione jus dandi* ».

170. *In psalm.* 39. n. 1. P.L. 36, 433.

73. *D'AUGUSTIN AU CONCILE DE TRENTE.*

C'est PIERRE LE CHANTRE (+ 1197) qui semble avoir été le premier Scolastique qui ait donné des trois sacrements à caractère, le caractère lui-même comme raison de leur non-itérabilité, et cela par suite de son indélébilité. ROBERT DE COURÇON (+ 1218) suivit, puis GUILLAUME D'AUVERGNE (+ 1231), HUGUES DE SAINT-CHER (+ 1263), ALEXANDRE DE HALÈS (+ 1245), saint BONAVENTURE (+ 1274), saint ALBERT LE GRAND (+ 1280). Tous les théologiens au temps où saint Thomas rédige les *Sentences*, admettent le caractère, « *omnes concedunt* », nous dit l'AQUINATE. L'admettent-ils comme donnée révélée ? Saint Thomas dans la *Somme théologique* enseigne son existence comme il enseigne celle de la grâce sacramentelle ; même certitude.

INNOCENT III en 1201 dans le chapitre *Majores* où il répond à Ymbert d'Arles suppose connue la doctrine du caractère, réalité imprimée dans l'âme, distincte de la grâce, réalité permanente. Le décret d'EUGÈNE IV pour les ARMÉNIENS, promulgué en 1439, propose la doctrine qui devait être définie à TRENTE comme appartenant à la foi professée par la Magistère ordinaire de l'Eglise. Or, la vérité d'une doctrine qui a été enseignée dans l'Eglise comme appartenant à la foi ne peut être contestée.

Il n'y a donc pas lieu d'exagérer la portée de l'opinion de ces quelques théologiens qui, lors du Concile de Trente, manifestèrent le désir que la doctrine du caractère fût seulement déclarée probable et non article de foi[172]. Il est courant que de semblables positions soient adoptées dans l'Eglise à la veille des proclamations dogmatiques. Ainsi, ces tout derniers temps, avant la Définition *ex Cathedra* de l'Assomption de la Vierge Marie, certains théologiens peu nombreux, mais intrépides, ont-ils pensé devoir faire observer que la croyance en

---

171. IV *Sent. Dist.* 4. Q. 1. Art. 1.

172. A. THEINER. *Act. Conc. Trid.* T. 1. pp. 394, 397, 402, 403. —

l'Assomption ne dépassait pas le niveau d'une pieuse croyance.

En tout état de cause, sur la ligne du développement de la doctrine du caractère, c'est un fait évident, saint Augustin marque un chaînon de première importance. Certes, le Docteur d'Hippone ne désigne jamais la confirmation du nom de caractère, ainsi qu'il fait pour le baptême et l'ordre : comme Cyprien, il la désigne du nom de signaculum et de signaculum sacro-saint[173]. Mais il compare ce sacrement au baptême et comme pour le baptême et l'ordre, il distingue expressément sa validité de ses fruits. Avec la non-itérabilité de ce sacrement à la différence de la cérémonie de réconciliation des hérétiques avec l'Eglise, « simple prière sur l'homme »[174], c'est l'affirmation au moins implicite du caractère chrismal.

Comment après la nuit doctrinale du haut moyen-âge qui s'étend du VIIme au XIIme siècle, époque des réordinations, Alexandre de Halès a-t-il pu tenir, au XIIIme, le caractère de la confirmation comme étant « l'enseignement commun des Docteurs »[175] ? Comment l'autorité de Denys l'Aréopagite s'est-elle imposée à ses yeux[176] ?

Ce qui est sûr, c'est que le caractère est présenté par Alexandre comme la raison pour quoi on ne fait pas aux trois sacrements intéressés l'injure du renouvellement[177]. En doctrine théologique, on revient toujours au point de départ.

Ainsi fera le Concile de Trente. Suivant l'ordre ontologique et doctrinal, il expliquera la non-réitérabilité des sacrements à caractère par le fait qu'ils impriment dans l'âme un signe spirituel distinctif des autres et indélé-

---

173. AUGUSTIN. *Contra Litt. Petil.* II. 104, 239. P.L. 43, 342.

174. AUGUSTIN. *De Baptismo,* III. 23. P. L. 43. 150 ; V. 33. P.L. 43, 193.

175. *Sum. Theol.* IV. Q. 5. membr. 4. art. 1.

176. *De Eccles. Hierarch.*, cap. 2.

177. *Vide supra,* note 175.

bile. Historiquement et psychologiquement, l'Eglise était entrée dans l'intellection progressive du caractère par la voie inverse : de la non-réitération, on avait induit la non-réitérabilité et de cette dernière, le caractère indélébile, distinct de la grâce qui divinise.

74. *DU CONCILE DE TRENTE A LA THEOLOGIE CONTEMPORAINE.*

Les termes dont s'est servi le Concile de Trente n'ont pas favorisé l'opinion de Durand. « Imprimer dans l'âme un signe spirituel indélébile »[178] : il est difficile de composer cette profession de foi avec la conception nominaliste qui dénie toute réalité ontologique au caractère et le réduit à une relation de pure raison. La comparaison avec l'ordre civil où les nominations à vie à des charges publiques ne constituent dans les hommes que des relations de droit inamissibles, s'accorde mal avec le libellé des Canons de Trente. Ainsi, alors même que les Pères n'avaient pas entendu réprouver l'opinion de Durand[179], celle-ci est-elle apparue dans la suite, passée la crue cartésienne, comme peu orthodoxe. Elle est aujourd'hui totalement abandonnée.

---

178. Concile de Trente. Sess. VII. Canon 9.

179. Pallavicini, *Hist. du Concile de Trente*, Liv. IX. Chap. V. n. 2. Theiner, *op. cit.* I. p. 398.

LIVRE QUATRIEME

Des Causes des Sacrements

CHAPITRE UNIQUE

Question première :

COMMENT CONCEVOIR L'ACTION RESPECTIVE DE DIEU, DU CHRIST-HOMME ET DE SES MINISTRES DANS LES SACREMENTS ?

Réponse première :

DANS LES SACREMENTS, SOUS LA PUISSANCE DE DIEU CAUSE PRINCIPALE a), LE CHRIST-HOMME AGIT MINISTERIELLEMENT EN VERTU D'UN POUVOIR D'EXCELLENCE b), LES MINISTRES DU CHRIST AGISSENT INSTRUMENTALEMENT EN LA DEPENDANCE DU POUVOIR MINISTERIEL DU CHRIST.

a) *Doctrine de foi.*

b) et c) *Doctrine théologiquement certaine.*

T. S. V. P.

Question deuxième :

SI LA SAINTETE, LA FOI ET LA DROITE INTENTION SONT CHEZ LE MINISTRE NECESSAIRES A L'EFFICACITE SACRAMENTELLE.

Réponse deuxième :

NI LA SAINTETE a), NI LA FOI b), NE SONT NECESSAIRES CHEZ LE MINISTRE, A L'EFFICACITE SACRAMENTELLE. AU CONTRAIRE, EST REQUISE L'INTENTION DE FAIRE CE QUE FAIT L'EGLISE c), COMPOSANTE DU SACREMENT, CETTE INTENTION NECESSAIRE c), EST L'INTENTION INTERIEURE OBJECTIVE d).

a) *Doctrine de foi.*

b) *Doctrine théologiquement certaine et proche de foi.*

c) *Doctrine de foi.*

d) *Doctrine théologiquement certaine.*

1. *CAUSE PRINCIPALE ET CAUSE MINISTERIELLE DANS LES SACREMENTS : CE QUI RESTE EN QUESTION EN CE LIVRE QUATRIEME.*

Signes symboliques de la sanctification des hommes, les sacrements chrétiens confèrent aux hommes la sainteté sous les modalités précises que chacun d'eux signifie. En outre, trois d'entre eux assurent aux hommes qui les reçoivent un pouvoir permanent, lequel les ordonne au culte chrétien dans l'Eglise. L'étude que nous avons consacrée à la nature des sacrements avec la nécessaire désignation de leur matière et de leur forme par le Christ-Seigneur ; la détermination, ensuite, de leur efficience et de leurs effets, grâce et caractère, nous ont amené, à maintes reprises, en raison des développements que la théologie moderne et contemporaine apporte à ces questions, à considérer au moins rapidement les deux causes des sacrements, leur Auteur et leurs ministres. La connaissance scientifique de l'économie sacramentaire exige, cependant, que nous considérions expressément ces deux causes : la principale et la ministérielle, dans leurs caractéristiques respectives et leurs rapports organiques.

Certes, nous savons déjà que Dieu seul opère dans les sacrements sanctification et consécration, ces deux effets dont l'un ordonne l'homme à la gloire, l'autre au culte ecclésial. Nous savons aussi, précisément en raison de la distinction invoquée pour rendre compte de la causalité sacramentaire : cause principale et cause instrumentale, que les sacrements chrétiens sont d'institution divine. Sur ces deux points, des précisions opportunes s'avéreront, néanmoins, précieuses sinon indispensables ; elles nous aideront, d'ailleurs, à déterminer comment la sainte Humanité du Christ concourt avec Dieu à l'action sacramentelle. Pareille détermination nous

conduira naturellement à comparer l'activité du Christ-Homme et celle de son ministre sacramentel. L'une dépasse singulièrement la seconde, à telle enseigne que le Sauveur apparaîtra avoir joui relativement à l'efficace sacramentaire d'un pouvoir d'excellence qui lui eût permis, s'il l'eût voulu, de communiquer à d'autres hommes puissance d'instituer des sacrements qui eussent été les leurs au point que la grâce conférée par eux eût été le fruit de leurs propres mérites. Puis, revenant aux ministres, nous nous poserons six questions de motivation très diverse, mais dont chacune a son intérêt théologique évident : 1. Les ministres exercent-ils encore leur pouvoir, lorsqu'ils sont en état de péché ? 2. Puisque, comme nous l'avons déjà mentionné à propos du caractère et de sa distinction réelle d'avec la grâce sacramentelle, la réponse est affirmative : en dispensant ainsi les sacrements, le ministre pèche-t-il ? — 3. Si oui, quelle est, en l'occurence, la gravité de sa faute ? 4. Les anges, les bons anges, eux qui sont impeccables, peuvent-ils être ministres extraordinaires de nos sacrements ? — Enfin, pour revenir aux fonctions ministérielles des hommes, seuls députés par Dieu à l'administration institutionnelle des sacrements, quelle intention les sacrements requièrent-ils de leur part, pour être vrais et donc efficaces ? 5. Est-il nécessaire qu'ils aient la foi orthodoxe ? 6. Est-il nécessaire que leur intention soit droite ; peuvent-ils validement administrer des sacrements à des fins perverses ?

2. *L'ENSEIGNEMENT DE LA FOI.*

Il est de foi que Dieu seul est cause principale de la sanctification, effet premier des sacrements . C'est Dieu, observe Paul aux Romains, qui justifie les élus de Dieu[1] : Or, cette justification, le Concile de Trente l'a rappelé contre les erreurs des protestants « n'est pas pure rémis-

1. *Rom.* 8^{33}.

sion des péchés, c'est aussi la sanctification et la rénovation de l'homme intérieur par la réception volontaire de la grâce et des dons, d'où l'homme d'injuste devient juste et d'ennemi ami, afin que justifié par la grâce du Christ, il devienne héritier en espérance de la vie éternelle. Tit. 3[7]. — De cette justification les causes sont : la *finale*, la gloire de Dieu et du Christ ainsi que la vie éternelle ; l'*efficiente*, le Dieu miséricordieux, qui gracieusement *lave* et *sanctifie*. I Cor. 6[11] —, marquant et oignant de l'Esprit-Saint promis, gage de notre héritage. Eph. 1[13] — ; la *méritoire*, son Fils unique bien-aimé, notre Seigneur Jésus-Christ, qui alors que « nous étions ennemis » — Rom. 5[10] — « poussé par le grand amour dont il nous a aimés » — Eph. 2[4] — par sa très sainte Passion sur le bois de la croix, a mérité pour nous la justification et pour nous a satisfait à Dieu le Père ; l'*instrumentale*, le sacrement de baptême, qui est le sacrement de la foi, sans laquelle la justification ne parvient jamais à personne ». Ainsi, comme l'enseigne le Concile de Trente, si Dieu seul cause la grâce, effet primaire des sacrements, ce n'est pas que les sacrements ne la causent en aucune manière, mais seulement que Dieu seul la cause comme son Auteur, à titre de cause efficiente, propre et principale. Aussi le Concile affirme-t-il, dans le même document, que le baptême cause la justification, à titre d'instrument[2]. Nous savions celà déjà, la question LXIVme, chez saint Thomas, enveloppant le double effet intérieur des sacrements, grâce et caractère, est destinée à expliquer *pourquoi* Dieu seul opère, comme agent principal, sanctification et consécration et surtout *comment* le ministre y collabore à la manière même où le sacrement y coopère.

3. *L'EXPLICATION THEOLOGIQUE.*

Il s'agit de discerner l'activité du ministre en tant

---

2. Concile de Trente. *Decret. de Justificatione.* Sess. VI. cap. 7.

que telle, laquelle est tout entière dépendante de l'activité sanctifiante et consacrante de Dieu. Il s'agit par conséquent de distinguer chez les ministres de l'Eglise l'activité qui en eux est principale, bien qu'au service de Dieu et des âmes, comme de prêcher, d'instruire et d'exhorter et par là d'amener les âmes à la pénitence, à la lumière de l'évangile et à la persévérance d'avec l'administration proprement dite des sacrements, laquelle n'engage de leur part qu'une activité instrumentale.

Pourquoi Dieu est-il seul à opérer l'effet intérieur des sacrements ? Pour deux raisons[3]. D'abord, comme nous l'avons signalé en montrant que la causalité des sacrements ne rend pas médiate l'action de Dieu dans l'âme, Dieu seul est présent à l'âme ; là où réside l'effet des sacrements. Or, aucun être ne peut opérer d'une manière immédiate là où il n'est pas. Ensuite, la grâce ne peut émaner que de Dieu seul ; n'est-elle pas une certaine participation à la nature divine[4] ? Mais, le caractère, cet autre effet intérieur de certains sacrements, est une vertu ou puissance instrumentale émanant elle aussi et exclusivement de l'Agent principal qui est Dieu. Ceci ressort plus spécialement du caractère sacerdotal dont le pouvoir s'exerce principalement dans la conversion eucharistique, œuvre de la seule puissance de Dieu.

Cependant, à titre instrumental, l'homme peut œuvrer l'effet intérieur des sacrements, en tant précisément qu'il œuvre par manière de ministre. Il en va à ce point de vue exactement de même du ministre et de l'instrument[5] ; de l'un et de l'autre, l'œuvre propre se déploie à l'extérieur, mais elle sortit un effet intérieur en vertu de l'agent principal, qui est Dieu.

On comprend dès lors que l'effet du sacrement ne dépende aucunement de la prière de l'Eglise ou de son

3. III. LXIV. 1.
4. I-II. CXII. 1.
5. III. LXIV. 1.

ministre, mais du seul mérite de la Passion du Christ, dont la vertu opère dans les sacrements[6]. L'effet du sacrement ne varie pas en degré en raison de la sainteté du ministre. Certes, la dévotion personnelle du ministre sacramentel peut obtenir de Dieu, par mode d'impétration, des grâces annexes à la réception du sacrement[6]. Un curé d'Ars par exemple, peut avoir obtenu du Ciel que tel baptisé soit appelé au Sacerdoce, persévère dans l'innocence baptismale ou ne meure pas sans s'être réconcilié avec Dieu. Mais, rien de cela n'est l'effet du sacrement ou du ministre, c'est l'œuvre de Dieu avec le concours de la prière personnelle d'un saint.

4. *INSTITUTION DIVINE ; APPLICATION HUMAINE.*

La même distinction entre ce qui est proprement d'ordre sacramentel et ce qui est annexé au sacrement par l'Eglise à titre d'institution humaine, explique comment l'Eglise avec le sens maternel qui est le sien a saisi très tôt l'importance de solenniser l'administration des sacrements par un ensemble de cérémonies qui en orchestrent le sens, excitent la dévotion et le respect religieux chez les hommes qui s'en approchent, développent conjointement leur signification et leur « mystère » ; comment, suivant son propre enseignement[7], elle ne peut rien sur leur essence même. Les éléments essentiels ou nécessaires au sacrement relèvent de l'institution du Christ, qui est Dieu et homme tout ensemble[8].

Les sacrements coopèrent à des effets spirituels. Mais l'instrument tient sa puissance efficace de l'Agent principal. En face de l'Agent principal des sacrements qui est Dieu seul, ainsi que nous l'avons établi ; en face de Dieu, instituteur des sacrements, puisque lui seul leur donna force et puissance il n'y a place que pour l'agent instrumental dont toute la fonction est d'user du sacrement

---

6. III. LXIV. 1. 2m.
7. CONCILE DE TRENTE. Sess. 21, cap. 2.
8. III. LXIV. 2.

institué, en l'appliquant effectivement, c'est-à-dire en l'amenant, par son application au sujet qu'a eu en vue le Christ, à sortir l'effet de sanctification que le Christ a voulu atteindre par cette entremise. Une telle puissance efficace ne peut venir de celui qui use de la sorte du sacrement, car il n'agit qu'instrumentalement ou ministériellement, ce qui est identique ; elle ressortit exclusivement à Celui qui a institué le sacrement : Dieu en personne.

La vertu du sacrement vient de Dieu seul ; Dieu seul est l'instituteur des sacrements : ces deux vérités, ces deux faits sont connexes. Deux vérités et deux faits qui permettent de mesurer l'abîme qui sépare le Christ de son Eglise, en pouvoirs respectifs. Les Apôtres et leurs successeurs sont les vicaires de Dieu. C'est entendu, mais relativement au gouvernement de l'Eglise telle qu'elle a été instituée par la foi et les sacrements de la foi. Ainsi, ne leur est-il pas permis d'instituer d'autres sacrements, pas plus qu'il n'est en leur pouvoir de livrer une autre foi, de constituer une autre Eglise. L'Eglise du Christ n'a-t-elle pas été fabriquée par l'économie sacramentaire issue du flanc du Christ pendant sur la Croix[9] ?

Dans ces perspectives, les choses sensibles qui entrent dans la constitution essentielle des sacrements, sous la formalité précise de leur assomption sacramentaire, laquelle est leur signification, doivent nécessairement être désignées par Dieu. C'est Dieu qui les choisit de préférence à d'autres, non que les autres ne les valent pas en soi ou soient impures, mais simplement parce que telles et non telles autres ont par nature une aptitude à symboliser les effets spirituels que vise le sacrement[10]. De soi, cette aptitude n'est pas sacramentelle et reste d'ailleurs assez indéterminée. La signification symbolique qui détermine le sacrement jusque dans sa matière vient de l'institution sacramentaire ; comme cette dernière vise un effet qui relève de la seule initiative de Dieu, elle re-

---

9. III. LXIV. 2. 3m.

10. III. LXIX. 2. 2m.

lève de l'institution de Dieu. Aussi bien, nous aurons l'occasion de l'observer plus à loisir dans le chapitre suivant, le Sauveur, en instituant les sacrements ne procède pas comme le pédagogue humain qui utilise à son gré des comparaisons tirées de l'observation de la nature, d'une nature qui est seulement pour lui objet de spectacle et cause d'instruction ; il procède comme Dieu-Homme qui utilise le sens profond qu'avaient dès leur création ces humbles choses du cosmos ainsi assumées par lui dans l'œuvre de salut et de sanctification progressive des hommes rachetés de son sang. Cette aptitude sacramentelle des matières, c'est Jésus-Christ en sa personne divine, le Verbe de Dieu par qui toutes choses ont été faites, qui l'avait déposée en sa création en vue de son œuvre de recréation de l'homme et de récapitulation universelle[11].

5. *LE CHRIST-HOMME, MINISTRE PRINCIPAL DES SACREMENTS.*

Cependant, il ne faut pas séparer ce que Dieu a uni. Le choix des matières sacramentaires appartient conjointement au Christ-Dieu et au Christ-Homme, aux plans respectifs où se situent la divinité et l'humanité dans la personne du Verbe humanisée[12]. Et de même, l'efficacité des sacrements : leur effet intérieur. « *Interiorem sacramentorum effectum operatur Christus et secundum quod est Deus et secundum quod est homo* : aliter tamen et aliter »[12].

Dieu seul opère dans les sacrements *d'autorité*, comme leur auteur principal. Mais, l'humanité de Jésus coopère, dès qu'elle est — et son être coexiste dès son union au Verbe de Dieu — à tous les effets de salut qui sont la fin de l'Incarnation rédemptrice. Cette coopération qui se situe elle-même à deux plans, selon que l'on considère l'activité principale et propre d'une âme hu-

11. S. Irénée. *Adv. Haer.* IV. cap. 17. col. 1019, 1023, cap. 18. col. 1024 à 1029.

12. III. lxiv. 3.

maine remplie de charité : coopération par mode de mérite ; ou que l'on considère cette même âme et toute l'humanité qu'elle maîtrise, comme instrument de la divine Personne à qui revient en Jésus toute initiative existentielle : toute activité de la sainte humanité de Jésus, la méritoire elle-même, à ce point de vue est efficiente du salut, de l'objet même du mérite : efficience, mais efficience participée, efficience d'emprunt constant et par mode de fluence, efficience instrumentale. Unité organique de l'humanité du Sauveur avec sa divinité dans l'œuvre du salut : théandrisme efficace si cher à la pensée grecque.

6. *LE CHRIST-HOMME — SON POUVOIR D'EXCELLENCE SUR LES SACREMENTS.*

Cette instrumentalité de l'humanité du Christ est une instrumentalité pleinement consciente et pleinement libre. Elle fait du Christ-Homme le Ministre principal des sacrements dès là que l'on compare le Christ-Homme aux autres hommes, ministres de l'Eglise et aux sacrements eux-mêmes. A ce titre, le Christ-Homme possède et exerce par rapport à son Eglise un pouvoir d'excellence dont la supériorité incontestable se ramène à quatre chefs[12].

1°. C'est le mérite et l'efficace de sa Passion qui œuvrent dans les sacrements, ainsi que nous l'avons observé. Les sacrements nous mettent en liaison ontologique d'efficacité avec la Passion du Sauveur[13] telle qu'elle eut lieu sous Ponce-Pilate, en ce point du temps dont elle a marqué la plénitude : en liaison aussi avec la Passion du Christ telle qu'elle subsiste dans le Christ céleste, en valeur de mérite cristallisé et de puissance effective dont l'exercice fut mérité sur la croix.

---

12. III. LXIV. 3.

13. Cette liaison est faite de la présence *intentionnelle*, opérative, du *mystère* de la Passion à tous les sacrements et à tous les hommes auxquels le Christ en sa double intelligence et sa double volonté a ordonné l'évènement passé et ordonne actuellement sa vie céleste de *Christus Victor et Regnans*. Cf. notre étude. *Rev. Thom.* 1934. pp. 387-393.

2°. Cette efficace de la Passion de Jésus nous est appliquée « *copulatur nobis* » par la foi, ainsi que Paul l'écrit aux Romains[14] : « Car nul n'est justifié gratuitement sinon par la grâce de Dieu, en vertu de la rédemption qui est dans le Christ Jésus, que Dieu a destiné à être, par son propre sang, principe de propitiation grâce à la foi ». Nous protestons de cette foi en invoquant le nom du Christ. Aussi en raison du pouvoir d'excellence que le Christ possède à leur égard, les sacrements sont sanctifiés en son Nom.

3°. Mais les sacrements tirent leur efficace de l'institution divine. Il appartient donc au Christ, en raison du pouvoir éminent qui est le sien, d'avoir pu instituer les sacrements, lui qui en personne est l'auteur de leur puissance.

4°. Et parce que la cause ne dépend pas de l'effet, mais l'effet de la cause : l'excellence du pouvoir du Christ est telle qu'il peut conférer l'effet des sacrements, en l'absence de tout rite extérieur. Le Christ qui a institué les sacrements pour le salut des hommes, n'est pas lié par ce qu'il a librement institué ; il peut, sans user de ces moyens normaux de salut et de sanctification, sauver et sanctifier les hommes sous les modalités mêmes de sainteté où ses sacrements opèrent la sanctification des rachetés.

Cette domination du Christ-Homme sur les sacrements est capitale ; c'est pourquoi il eût parfaitement pu, s'il l'eût voulu, la communiquer à des ministres. Son pouvoir divin ou d'autorité est, certes, incommunicable, autant que la nature divine : Dieu seul peut sanctifier à titre d'auteur ou d'agent principal. Mais, la causalité instrumentale première ou d'excellence est participable, en raison même de son excellence : c'est prérogative de l'instrument conjoint à la divinité. Ainsi, le Christ-Homme eût pu donner, sous le gouvernement et l'initiative de Dieu, évidemment, à des hommes de

---

14. *Rom.* 3^{25}.

son choix une telle plénitude de grâce que leurs mérites dépendant du sien, eussent œuvré à leur plan et à leur tour l'effet des sacrements ; que des sacrements eussent reçu leur sanctification à l'invocation de leurs noms ; que ces hommes choisis eussent pu instituer des sacrements et sans aucun rite, par seul commandement de leur volonté, opérer l'effet propre aux sacrements[14Bis].

Supposition toute théorique. Son utilité est de montrer la puissance d'un instrument conjoint à la divinité, car il est manifeste, qu'un instrument vitalement uni peut communiquer d'autant plus de force à l'instrument séparé que l'instrument conjoint est plus intimement uni à une cause principale plus puissante, ainsi de la main d'un homme robuste par rapport à l'outil qu'il actionne.

On sait combien de pareilles hypothèses ne doivent pas être trop développées en théologie, car la théologie a trait à l'existant et à l'histoire d'événements. De telles suppositions permettent de vérifier une explication à la limite. Elles sont surtout destinées à souligner la sagesse qui a présidé à ce qui a été fait et donc choisi par Dieu et par son Christ comme moyens de salut. L'histoire de la primitive Eglise, qui est une fresque de psychologie humaine, montre assez combien la communication du pouvoir capital eût été dangereuse et nuisible à l'Eglise. Les sacrements sont pour l'utilité des fidèles et il importe également à leur sanctification qu'ils ne mettent pas leur espérance en l'homme mais en Dieu et vivent en dehors de tout esprit de secte ou de division. Comment en l'hypothèse envisagée, nombre de personnes et de groupes ne se fussent-ils pas prévalu d'être, « qui à Paul ; qui, à Apollos, qui à Céphas » ? « Mais le Christ est-il divisé ? Nous n'avons qu'une seule tête, le Christ »[15].

14Bis. Cajétan : « *Auctor in hoc loco solvit quæstionem a Magistro Sententiarum in Va Dist. IVi Libri... adverte tertio, auctorem... Habes enim hinc quod potestas conferendi gratiam communicabilis est homini : principalis enim et communis sacramentorum effectus est gratia* ».

15. *I Cor.* 1[12-13].

7. *L'ABSENCE DE CHARITE CHEZ LE MINISTRE N'ENTRAVE PAS L'ACTIVITE SACRAMENTELLE.*

« Que t'importe la malice du ministre où le maître est bon ? » Ce mot de saint Augustin (et nous avons eu l'occasion d'en citer d'autres de la même veine) indique, ainsi qu'il ressort de l'ontologie de la causalité instrumentale, à quel point est parfaitement accidentel au ministre comme à l'instrument inconscient, tout ce qui ne relève pas strictement de la formalité d'instrument ou de ministre[16]. L'instrument, en effet, n'agit pas selon sa propre forme, sa propre puissance, sa propre vertu, mais suivant la puissance de l'Agent principal dont il reçoit motion et efficace. Peu importe, par conséquent, à l'instrument ou au ministre en tant que tel, qu'il ait telle ou telle disposition si cette dernière n'est pas requise pour qu'il soit l'instrument en vue. Il est accidentel au joueur de flûte, d'être père de cinq enfants ou célibataire : il lui suffit d'être averti en son art ; accidentel à une coupe, d'être d'or ou d'argent : dès là qu'elle sert à boire.

Sans conteste, il est choquant que des ministres de la vie divine communiquée par le Christ et par les sacrements en soient eux-mêmes privés. La charité seule unit les membres du Christ à leur Tête afin qu'ils reçoivent de Lui la vie éternelle. Cependant, l'union au Christ qui est nécessaire de la part du ministre, comme en l'instrument sacramentaire, dans l'activité sacramentelle, n'est pas l'union vitale, la communion dans la sainteté ; c'est seulement le contact instrumental qu'assure la motion. Or, celle-ci peut s'exercer également par l'entremise de bons ou de mauvais ministres, comme l'homme en certaines de ses actions peut se servir de membres vivants ou d'instruments inanimés[17].

Une double nécessité est ici à distinguer : celle qui

---

16. III. LXIV. 5.
17. III. LXIV, 5, 2m.

tient à l'être même du sacrement en son essence et celle qui tient à son administration décente. Cette dernière exige un ensemble de circonstances qui soient accordées avec l'œuvre de sainteté qui s'accomplit par l'entremise sacramentaire[18].

8. *LE MINISTRE PECHE, LORSQU'IL ADMINISTRE UN SACREMENT EN ETAT DE PECHE.*

Cette remarque fait droit aux exigences morales que les usagers des sacrements requièrent chez ceux qui les leur administrent ; elle explique le scandale des humbles, des simples, en face de distinctions qu'ils ne sont guère capables de faire, tant ils identifient, d'instinct, le ministre à son mandant : le Christ et à l'Eglise, la *sainte* Eglise.

A tout prendre, mieux vaut, d'ailleurs, un peuple qui se scandalise à la vue de prêtres indignes et se refuse de recourir à leur service quand il peut faire autrement, qu'un peuple qu'une pareille anomalie ne choque plus ; un tel peuple a perdu le sens de la sainteté de l'Eglise comme le sens du péché.

Il est, en effet, certain que les ministres de Dieu et de l'Eglise, qui dispensent les sacrements chrétiens, consciemment en état de péché, pèchent en agissant ainsi. Ce péché est de soi — génériquement — mortel[19].

Là encore, la sensibilité religieuse des fidèles est remarquable. Elle rejoint une remarque d'Aristote aux livres des Ethiques[20] : comme quoi quelqu'un pèche en action dès lors qu'il agit d'une manière qui n'est pas suivant la norme, qui n'est pas ainsi qu'il faut. Mais précisément, par l'entremise de Moïse, Dieu a recommandé à l'assemblée des enfants d'Israël et saint Pierre l'a rappelé aux chrétiens en sa première Epître : « Soyez

18. III. LXIV. 5. 3m.
19. III. LXIV. 6.
20. *Ethiques*. Lib. II. cap. III. n. 5 ; cap. VI. n. 10, 11. S. Th. lect. 3, 6.

saints, car je suis saint, moi, le Seigneur, votre Dieu »[21]. L'Ecclésiastique déclare d'autre part : « Comme du juge du peuple, ainsi qu'il en soit de ses ministres »[22]. La bienséance exige que les ministres des sacrements soient des justes ; car les ministres doivent être conformes au Seigneur. Ainsi, cela ne fait-il aucun doute : les pécheurs, les mauvais, pèchent en se présentant comme ministres de Dieu et de l'Eglise en l'administration des sacrements. Ce péché ressortit à l'irrévérence à l'égard de Dieu : autant qu'il est en l'homme pécheur, celui-ci tend à contaminer les sacrements, ces choses saintes, choses qui en leur nature ne peuvent être souillées ; il traite les choses saintes comme des profanes. Par conséquent, un tel péché est de soi et génériquement mortel. De fait, chaque fois qu'ils apprennent l'indignité des ministres de l'Eglise, les hommes en arrivent à mésestimer sinon à mépriser les sacrements chrétiens.

En vain dira-t-on que dispenser les sacrements est de la part des ministres indignes « œuvre de bienfaisance et de libéralité » et que « c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir »[23] ? Ne lit-on pas en Daniel dans la traduction des Septante et de la Vulgate : « Rachète tes péchés par des aumônes »[24] ?

Sombre équivoque. Nulle consécration de Dieu ne sanctifie les œuvres de charité ou de miséricorde, de telles œuvres appartiennent à la sainteté d'une vie juste, comme des éléments de la justice. L'homme qui s'offre à Dieu comme ministre dans des œuvres de charité, s'il est juste, sera sanctifié davantage ; si, au contraire, il est pécheur, par là il se disposera à la sainteté. Mais les sacrements portent en eux-mêmes une certaine sanctification de par leur mystérieuse consécration. Aussi la sainteté de la justice est-elle préexigée dans le ministre

---

21. *Levit.* 19².
22. *Ecclis.* 10².
23. *Hebr.* 13¹⁶.
24. *Dan.* 4²⁴.

pour qu'il soit en harmonie avec son ministère. Il agit d'une manière inconvenante et pèche, si, conscient de l'état de péché, il s'adonne alors au ministère sacramentel[25].

Recevoir un sacrement de la part d'un ministre indigne est autre chose. Celui qui s'approche d'un sacrement reçoit, certes, le sacrement d'un ministre de l'Eglise ; non, cependant, en tant que ce dernier est telle ou telle personne, mais en tant qu'il est ministre de l'Eglise. Voilà pourquoi, tant qu'un tel ministre, tout pécheur qu'il soit, est toléré par l'Eglise dans l'exercice du ministère, recevoir de lui un sacrement, n'est nullement communiquer à son péché mais à l'Eglise seulement qui le propose comme son ministre. Il n'en irait plus de même si on avait affaire à un prêtre dégradé, réduit à l'état laïc, excommunié ou suspens : recourir à un tel ministre pour recevoir un sacrement serait communier à son péché[26]. A moins toutefois qu'il y ait nécessité. L'Eglise, en ce cas, donne à ses prêtres, même excommuniés *vitandis* le pouvoir d'absoudre les mourants. Toute réserve, en ces circonstances[27], cesse de sa part, en raison de sa sollicitude maternelle à l'égard des enfants dont elle a charge devant Dieu.

D'ailleurs, le ministre, lui-même, ne pèche pas, lorsqu'en cas de nécessité, il lui arrive d'administrer un sacrement qu'en pareille circonstance tout laïc peut administrer. Il s'agit, bien entendu, d'une administration sans solennité. « Le prêtre intervient alors non comme ministre officiel, mais comme un homme quelconque subvenant à la nécessité de son prochain[28] ; il agit comme ministre de Dieu et de l'Eglise, mais non en vertu de son office, *ex officio* »[29].

---

25. III. LXIV. 6. 1m.
26. III. LXIV. 6. 2m.
27. *Codex Juris Canonici*, Canons 882 et 2261.
28. III. LXIV. 6. 3m.
29. *Cf.* CAJÉTAN en ce lieu.

Ainsi doit-on tenir simultanément ces deux vérités, apparemment antinomiques : les ministres de Dieu et de l'Eglise ne peuvent sans péché administrer indignement les sacrements chrétiens, mais leur indignité ne s'oppose pas à l'efficacité sacramentaire.

Au service des hommes, les ministres de l'Eglise sont des hommes investis du sacerdoce par le Souverain Prêtre qu'est l'Homme-Dieu. D'où cette question agitée par les théologiens au moyen-âge : Et les anges, eux, peuvent-ils administrer les sacrements de l'Eglise ? Les esprits célestes ne sont-ils pas des modèles de sainteté pour les ministres de Dieu parmi les hommes ? Et si la malice des hommes ne les empèche pas d'administrer les sacrements, pourquoi chez les démons, leur péché s'opposerait-il à de tels services au bénéfice des hommes ?

L'Epître aux Hébreux enseigne que « tout grand prêtre » est « pris d'entre les hommes », et « chargé en leur nom du service divin »[30]. D'autre part, nous savons que toute l'efficace des sacrements dérive de la Passion du Christ et que celle-ci est du Christ en tant qu'il est homme. Or, les hommes sont conformes au Christ en leur nature ; non les anges. L'Ecriture ne dit-elle pas précisément dans l'Epître aux Hébreux que le Christ dans sa Passion « a été pour un moment abaissé au-dessous des anges »[31] ? C'est donc aux hommes qu'il appartient d'administrer les sacrements et non aux anges[32].

9. *LES ANGES, MINISTRES EXTRAORDINAIRES DES SACREMENTS.*

Cependant, il est clair que Dieu n'a pas lié la puissance des sacrements à des ministres humains, fussent-ils ceux de l'Eglise. De même qu'il peut conférer l'effet des sacrements sans entremise sacrementaire, de même peut-il donner aux anges le pouvoir d'administrer les

30. *Hebr.* 5^{30}.
31. *Hebr.* 2^{9}.
32. III. LXIV, 7. *Sed contra.*

sacrements[33]. Aussi, parce que les bons anges sont des messagers de la vérité, s'il arrivait que quelque sacrement fût administré par les bons anges, il faudrait le regarder comme valable ; on devrait alors considérer l'évènement comme ayant eu lieu de par la volonté de Dieu. Il en serait inversement s'il s'agissait des démons, car ceux-ci sont des esprit de mensonge ; tout ministère sacramentel exercé par eux devrait être regardé non seulement comme suspect, mais comme nul et non avenu[34].

10. *LE PROPRE DU MINISTRE EST D'AGIR INTENTIONNELLEMENT.*

Toutes ces observations le montrent suffisamment : le ministre des sacrements n'exerce pas un rôle purement matériel dans l'application du rite, comme si grâce aux techniques modernes quelqu'être humain se faisait appliquer une ablution d'eau sur la tête tandis qu'un disque proférerait les paroles baptismales.

Un ministre est, par définition, un instrument conscient et libre. Le mouvement qui l'anime est, comme tel, un mouvement pensé et voulu, un mouvement intentionnel. Chez le ministre, cette intention, acte de la volonté, donne à l'action de l'homme, son existence d'action consciente et libre avec son sens déterminé[35] ; elle fait d'un acte d'homme ce qu'on appelle en théologie morale un acte humain. Nous avons précédemment, à propos de la causalité du commandement, longuement analysé la part de l'intention dans l'exécution du commandement ; c'est par elle que le ministre se soumet à l'ordre du mandant, exécute sa volonté, entre dans son intention, communie à son vouloir et, en se mouvant soi-

33. III. LXIV, 7.

34. Si Brémond avait connu ces principes de discrimination avancés par saint Thomas, il eût pu les invoquer dans la critique si juste qu'il institue relativement à la manière d'agir des exorcistes de Loudun. Ceux-ci ne recueillaient-ils pas les déclarations des possédés comme autant de révélations vraies ?

35. III. LXIV. 8.

même à l'action, se trouve mû par le commandement reçu. L'intention chez l'instrument animé tient donc la place du mouvement physique chez l'instrument physique[36]. C'est elle qui établit le contact entre agent principal et agent ministériel. Il est donc parfaitement évident, que le ministre des sacrements, pour recevoir dans le geste sacramentel qu'il accomplit l'influx divin nécessaire aux effets sacramentels, doit se soumettre à l'Agent principal qui est Jésus-Christ en personne, par l'intention d'accomplir ce qu'a en vue le Christ, en premier ; ce que l'Eglise, en second, vise par conformité au vouloir du Sauveur[36].

11. *L'INTENTION MINISTERIELLE, COMPOSANTE DU SACREMENT.*

Ainsi apparaît-il qu'il ne s'agit plus ici de requêtes de décence, d'exigences nécessaires à la digne exécution des mystères divins, mais d'une requête simplement ontologique, d'une exigence nécessaire à l'existence même du sacrement.

Les matières sacrementaires en leur valeur de symbole divinement assumées en vue de la sanctification des hommes, sont de soi, comme tout symbole, ambiguës et plurivalentes. Les gestes sacramentels peuvent de ce chef recevoir une orientation multiple ; en l'espèce, la réduction à l'unité ne peut être accomplie que par un agent déterminé, principe d'unité. Dans le sacrement, ce principe d'unité est le ministre et chez le ministre, l'intention. Ainsi, l'ablution, le bain du baptême peuvent être effectués dans des intentions de propreté, comme remèdes ou comme simples rafraichissements. Ce qui fait de ces gestes d'homme ou de ces gestes humains le geste sacramentel, c'est l'intention du ministre, c'est-à-dire l'intention de laver l'âme, comme les paroles mêmes du sacrement l'expriment. Cette intention peut être directe,

---

36. III. LXIV. 8. 1m. CONCILE DE TRENTE. Sess. VII. Canon 2.

parfaitement consciente de l'effet poursuivi ; ou indirecte, intention de reflet ou par réfraction, inconsciente de l'effet poursuivi : telle, l'intention du médecin incroyant qui effectue le rite ainsi que le demande une mère en couches au profit de son enfant. Le médecin a la volonté expresse d'accomplir ce qu'a en vue la mère de l'enfant ; par référence directe à la volonté de cette femme et se conformant à son vœu, la volonté du médecin se réfère indirectement à la volonté du Christ et de l'Eglise.

12. *INTENTION ACTUELLE, INTENTION VIRTUELLE.*

En fait d'intentions, les théologiens ont accoutumé de distinguer l'intention actuelle et l'intention virtuelle. La première existe, lorsqu'au moment où l'acte volontaire est posé, on pense à ce qu'on fait et à la raison pour laquelle on agit. La seconde suppose, au contraire, qu'on ne pense pas, tandis qu'elle a lieu, à l'action qu'on accomplit, alors qu'on l'accomplit cependant, en vertu d'une pensée et d'un vouloir antérieurement conscients[37]. C'est, en effet, parce qu'on avait préalablement voulu poser cet acte déterminé auquel on ne prête pas attention, et dans tel but déterminé, qu'on l'a posé effectivement. Au fond, ces deux intentions ne diffèrent que par la présence ou l'absence d'attention actuelle.

Il y a lieu ici d'observer un changement dans le vocabulaire théologique. Saint Thomas nomme « habituelle » l'intention qu'on appelle aujourd'hui « virtuelle ». L'intention habituelle dont parlent les modernes est une intention vraie, qui demeure latente, parce qu'elle n'a pas été rétractée, mais qui n'exerce aucune influence sur un acte donné. C'est une intention, purement concomitante, par rapport à l'acte en cause. Tel, le cas du prêtre qui célébrerait l'Eucharistie en crise de somnambulisme, en état d'ébriété, ou sous l'empire de la folie ; tel, le cas

---

37. I. IIae. XII. I. ad 3m. — « *Intentio nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem* ».

de l'homme qui a l'intention décidée de tuer son ennemi et qui, effectivement, l'écrase dans un accident de voiture indépendant de sa volonté.

L'intention actuelle est évidemment désirable, elle est normale dans l'administration des sacrements comme en tout acte humain important. Mais, qu'on le remarque, l'intention actuelle humaine n'est pas l'intention réflexe: « *in actu signato* » ; c'est l'intention appliquée, spontanée « *in actu exercito* ». Le prêtre, à l'autel, n'a pas à *formuler* d'intention intérieure de consécration avant de prononcer les paroles consécratoires ; il suffit qu'il procède à l'action liturgique avec sérieux et attention, pieusement par conséquent, mettant en accord dans la mesure du possible, son intelligence et sa volonté, sans contention, humainement, avec ce qu'il dit et fait. Là est la manière d'agir, sage et belle, que demandent l'Eglise et la nature humaine. La contention religieuse engendre aisément le scrupule et celui-ci empoisonne la vie intérieure du prêtre, il donne aux célébrations sacramentelles un aspect guindé, sybillin, qui distrait et gêne l'assistance lorsqu'il ne la choque pas. Or, l'économie sacramentaire, comme l'éloquence sacrée est faite pour instruire, plaire et toucher.

13. *INTENTION INTERIEURE ET INTENTION EXTERIEURE : LE PROBLEME THEOLOGIQUE.*

L'intention chez le ministre sacramentel pose, cependant, au théologien une question qui n'a pas manqué d'exercer les réflexions perspicaces du Moyen-âge. Ce problème, ce me semble, retient trop peu l'attention des théologiens contemporains, inclinés qu'ils sont de plus en plus à résoudre la difficulté à la manière d'un cas de conscience, avec les critères immédiats du tutiorisme pratique.

Voici la question. L'intention, comme tout acte de volonté, est une réalité intérieure, secrète. De soi, elle ne peut être connue que du sujet auquel elle est imma-

nente et qui l'accomplit dans le secret de sa conscience psychologique et morale. Si donc, cette réalité est requise chez le ministre, comme composante du sacrement[38], ainsi que l'Eglise le déclare, l'homme qui s'approche d'un sacrement, ne pourra jamais posséder la certitude de l'avoir reçu. Mais, une telle absence de certitude offre le plus grave inconvénient pour la vie chrétienne. Elle met en question le salut, surtout lorsqu'il s'agit d'un sacrement de première nécessité comme est le baptême.

14. *LA SOLUTION CHEZ SAINT THOMAS.*

Saint Thomas a développé la difficulté dans la Somme théologique, à l'article 8me de la question LXIV, et il y répond en exposant deux opinions.

La première est celle d'Alexandre de Halès, d'Hugues de saint Victor et de Pierre Lombard. Elle tient que l'intention mentale est absolument requise chez le ministre des sacrements ; vient-elle à faire défaut, il n'y a pas de sacrement. Toutefois, lorsque pour cette cause, l'homme se trouve privé d'un sacrement nécessaire au salut, une suppléance s'exerce providentiellement en sa faveur. Pour les petits enfants, incapables d'avoir en propre l'intention d'approcher des sacrements et par là incapables de bénéficier de la suppléance du *votum*, le Christ en personne supplée, car c'est lui qui baptise à l'intérieur. Chez les adultes, où existe l'intention de recevoir le sacrement, ce sont leur foi et leur dévotion qui suppléent à l'invalidité du sacrement administré.

Relativement au fruit ultime du sacrement qui est la justification, une telle solution peut donner satisfaction. Mais, quant au sacrement intérieur qu'est le caractère baptismal, on ne voit pas comment la dévotion personnelle y pourrait suppléer ; car sauf miracle, il n'est jamais imprimé par Dieu en dehors de la voie sacramentelle.

---

38. *Décret aux Arméniens.* Cav. 960 : « *Hæc omnia sacramenta tribus perficiuntur... quorum si aliquod desit, non perficitur sacramentum.* »

Pour cette raison, saint Thomas préfère l'opinion qu'il rencontrait chez de grands devanciers, Roland Bandinelli, le Cardinal Robert Pull (1221), Pierre de Poitiers et Pierre de la Palud. A ses yeux comme aux leurs, « le ministre d'un sacrement agit en la personne de toute l'Eglise, dont il est le ministre. Dans les paroles qu'il prononce, se trouve exprimée l'intention et volonté de l'Eglise. Or, celle-ci suffit à la perfection du sacrement à moins qu'une volonté contraire ait été exprimée extérieurement de la part du ministre et du sujet du sacrement »[39].

15. *L'EXPLICATION DE CAJETAN.*

Cajétan se montre-t-il ici, commentateur fidèle ? — J'en doute fort. Il écrit : « La deuxième opinion, citée et approuvée, ne doit pas être entendue *ut verba sonant*, au pied de la lettre : comme si n'était point requise chez le ministre l'intention propre, personnelle et mentale et comme si suffisait l'intention de l'Eglise exprimée par les paroles, quelle que chose qu'ait, d'ailleurs, en vue le ministre lui-même. Ce sens-là contredit expressément la doctrine de l'Auteur. Au dernier article de cette question il déclare en effet : « Si le ministre n'a pas l'intention de conférer le sacrement, une telle perversité enlève la vérité du sacrement », art. 10. Et plus loin : « Si chez un adulte fait défaut l'intention de recevoir le sacrement, le sujet est à rebaptiser ». I. LXVIII, 7, 2m. — Voici donc le sens à retenir : « Si l'intention mentale du ministre était exigée, objectait-on, nul ne serait certain d'avoir été vraiment baptisé ». Saint Thomas répond à cette difficulté : « A notre certitude d'avoir reçu les sacrements suffit l'intention de l'Eglise, exprimée par les paroles du ministre, à moins que le contraire ait été exprimé soit par le ministre, soit par le sujet ». L'auteur ne prétend pas que cela suffise à l'existence pure et simple du sacre-

39. III. LXIV. 8. 2m.

ment ; mais à son existence en certitude humaine. Ainsi se trouve évité l'inconvénient où quelqu'un se trouverait, parce qu'incertain d'avoir reçu les sacrements »[40].

16. *CRITIQUE DE LA PENSEE DE CAJETAN.*

Pareille interprétation de la pensée de saint Thomas représente, à mon sens, un escamotage authentique du problème objectif posé à la sagacité des théologiens en même temps qu'une dénaturation évidente des textes allégués. Il ne s'agit pas pour saint Thomas du dommage que peuvent entraîner dans la vie religieuse d'un homme, certaines incertitudes subjectives de conscience. Le problème n'est pas là. Il s'agit bel et bien de l'inconvénient, objectivement redoutable, pour lui et la communauté chrétienne, qui tient en l'absence de la grâce sacramentelle comme du caractère. Je suis prêtre, je sacrifie, j'absous, si l'évêque qui m'a ordonné l'a voulu, si le ministre qui l'a baptisé, si le ministre qui m'a baptisé ont voulu nous baptiser.

D'autre part, le texte qui se rapporte au défaut d'intention chez le sujet est étranger au débat. Il est trop clair que le candidat qui accède au baptême alors qu'il a pleine conscience de ne pas vouloir être baptisé, doit être rebaptisé purement et simplement. Quant au texte de la question LXIV, art. 10, Cajétan l'a mutilé ; il a supprimé les mots qui indiquent explicitement la doctrine de l'ad 2m de l'article 8 de la question LXIV, entendue à la lettre : « L'intention du ministre, écrit saint Thomas, peut être pervertie doublement. Premièrement, par rapport au sacrement lui-même : par exemple, lorsque quelqu'un n'a pas l'intention de conférer le sacrement, mais de faire quelque chose pour s'amuser : *delusorie*, pour rire — ne pas confondre avec « pour en rire ». — Une telle perversité enlève la vérité du sacrement, principalement lorsque le ministre manifeste

40. CAJÉTAN, en ce lieu. N. II. de l'édit. léonine.

extérieurement son intention. » A propos de cette réponse, Suarez a la sincérité d'écrire : « Ces paroles sont tout à fait obscures et semblent détruire toute la doctrine vraie et saine qui a été donnée antérieurement »[41].

17. *L'AUTHENTIQUE POSITION DE SAINT THOMAS.*

Quoi qu'il en soit de son orthodoxie, il me paraît évident que la pensée de saint Thomas ne peut être interprétée en critique scientifique, comme l'a entendue et exposée Cajétan. Aussi bien, l'histoire est là qui témoigne. Nous l'avons dit : notre Docteur rapporte l'opinion d'auteurs connus et nous savons que leur position n'avait rien qui ressemblât aux atténuations du problème auxquelles recourt l'exégèse de Cajétan. La question qu'ils envisageaient, fût demeurée intacte. Aussi, avant de rapporter brièvement l'histoire de la controverse soulevée au XVIme siècle par Catharin, essayerons-nous de résumer ce que nous croyons être la position génuine de saint Thomas. Nous examinerons ensuite si dans l'état actuel d'explicitation du Magistère ecclésiastique, il nous est permis de l'adopter.

Rappelons-nous l'argumentation doctrinale de l'article en cause : « Seule, l'intention de celui qui pose le rite sacramentaire peut déterminer, c'est-à-dire, ramener à l'unité la plurivalence en signification, naturelle au symbole et à plus forte raison aux actions symboliques qui entrent dans les sacrements chrétiens. Or, cette intention est exprimée par les paroles essentielles à la forme »[42].

S'il en est ainsi, il est sûr que nul ministre ne peut conférer réellement un sacrement s'il ne le veut. Le ministre peut, c'est évident, poser tout le rite dans l'intention non de faire le sacrement mais de faire un exercice, une répétition, d'instruire par simulacre ou représenta-

---

41. SUAREZ. T. 20, p. 236. Q. LXIV. art. 8. ed. Vivès.
42. III. LXIV. 8.

tion dramatique, d'agir par mode de jeu. En tous ces cas, le ministre ne veut pas, par exemple, donner le sens baptismal aux paroles qui accompagnent l'action de laver. Mais peut-il donner ce sens de pur simulacre dans un contexte humain où rien n'indique extérieurement qu'il y ait seulement représentation, simple jeu et donc simulation ?

Je distinguerais.

Prenons le cas du baptême, qui est celui que saint Thomas a envisagé en raison de sa nécessité primordiale ; puisque c'est le premier chaînon sacramentel. Voici un adulte qui avec sérieux et donc avec sincérité demande à être baptisé. Le prêtre accède à son désir, toute son attitude extérieure l'indique ; cependant, à part soi, par malice je suppose, il veut simplement simuler l'administration du sacrement. Je pense qu'il y a baptême en un tel cas. Le sérieux de l'impétrant a commandé le sérieux du répondant. « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » : Ces paroles accompagnées du geste correspondant n'ont, dans le contexte humain où elles sont prononcées, qu'un sens dans l'Eglise. Que le prêtre y contredise dans son cœur, cette attitude intérieure est parfaitement inefficace. Cette contradiction secrète est pure velléité. Le prêtre peut, mauvaisement, désirer que le sacrement ne produise pas son effet ; il ne peut en faisant ce qu'il faut faire au sens objectif, bien déterminé, composer cette détermination voulue par lui puisque par lui appliquée, réalisée, avec l'indétermination antérieure d'une ablution hygiénique, encore moins avec une détermination contraire au sens baptismal. L'action du ministre, dans le cas analysé, se trouve prise dans un dialogue qui ne permet pas de donner aux paroles qu'il prononce et au geste qu'il pose un autre sens que le sens visé par le demandeur ; sens, qui, à travers sa propre intention, rejoint l'intention de l'Eglise et du Christ en personne.

Il en irait tout autrement dans le cas où le candidat au sacrement, d'accord avec le ministre, viendrait simu-

ler la réception du baptême. Quelle que soit, en l'espèce, l'ignorance des spectateurs induits en erreur, il est sûr qu'il n'y aurait pas baptême, mais jeu sacrilège du côté du ministre et du côté du sujet[43].

Voici encore le cas courant de l'enfant nouveau-né apporté aux fonts baptismaux par ses parents ou son parrain et sa marraine. Même raisonnement, car même contexte, que dans le premier cas. Le dialogue est expressif à souhait dans le rituel et il nous vient des premiers temps chrétiens.

Mais voilà, au contraire, que personne ne présente l'enfant ; personne ne demande pour lui le baptême et le prêtre sans témoin — peut-on imaginer pareil raffinement dans la malice ? — simule le sacrement afin de pouvoir dire ensuite : « Je l'ai baptisé » et priver ainsi ce petit être de la grâce baptismale. J'inclinerais fort à penser qu'il n'y a pas sacrement. Bien sûr, l'absence de sacrement serait indubitable s'il y avait eu manifestation extérieure de simulation. Au reste, ce dernier cas ne répond pas pleinement à la question posée par la théologie; il est trop clair qu'une affirmation que n'appuie aucun témoin est sujette à caution ; nul besoin, d'ailleurs, de simuler un sacrement pour affirmer mensongèrement qu'on l'a conféré clandestinement.

18. *LE CARACTERE SOCIAL DES SACREMENTS ET L'INTENTION MINISTERIELLE.*

La théologie contemporaine est-elle assez sensible au caractère social, pourtant premier, de l'économie sacramentaire ? Gestes et paroles dans le sacrement comportent un sens objectif qu'il est difficile au ministre de supprimer dès lors qu'il le connaît et qu'il pose le rite dans les circonstances sociales qui appellent ou supposent cette signification. Le rôle du contexte extérieur ou

43. La conjonction est copulative et non disjonctive chez saint Thomas ; ce n'est pas le *vel* qu'a lu Cajétan et que les théologiens rapportent trop souvent à la suite de la Piana.

social dans la signification est indéniable. N'est-il pas vain de se dire réflexivement qu'on ne veut pas baptiser, lorsque pour initier des clercs on baptise une poupée ou un enfant déjà baptisé ? Est-il utile de se dire qu'on ne veut pas consacrer lorsqu'on répète la messe devant des diacres à la veille de leur ordination sacerdotale ?

Cependant, le cas du baptême est particulier. C'est un sacrement dont l'existence ne requiert pas un ministre spécial. Tous les autres le requièrent. Ainsi la question rebondit. Peut-on penser que le prêtre puisse user de son caractère tandis que dans un contexte humain dénotant le plus grand sérieux — imaginons l'absolution et l'extrême-onction appliqués à un mourant devant témoins, — il veut intérieurement ne pas vouloir sérieusement le sens du rite chrétien ? On peut, je crois, répondre affirmativement. Le caractère est, en effet, un pouvoir cultuel de protestation de foi extérieure. Or il est impossible au ministre agissant comme tel au nom de toute l'Eglise, dans le temps même qu'il pose l'acte commandé par le Seigneur et que sollicitent des membres de cette Eglise, membres du Seigneur en personne, de pouvoir y faire obstacle comme personne privée. Par contre, le mariage n'existe pas si un des fiancés en répondant le « oui » rituel au prêtre qui interroge, a l'intention intérieure de dire : « non ». Mais l'absence de sacrement vient peut être alors plus de l'absence d'intention chez le sujet où l'intention habituelle est requise, intention interne, que chez le ministre ?

Une autre exception me paraît s'imposer : c'est celle de la consécration eucharistique. La forme de l'Eucharistie ne tient-elle pas son sens de l'intention interne du ministre ? N'est-elle pas susceptible d'un sens fallacieux, si le ministre sort les paroles consécratoires du contexte évangélique et les rapporte à son propre corps et à son propre sang, non au corps et au sang du Seigneur ? De même, s'il les maintient dans leur contexte traditionnel mais les prononce dans une intention purement narrative ? La simulation en ce cas semble pouvoir être entiè-

rement interne, bien qu'il soit difficile que le ton ne la manifeste quelque peu. Saint Thomas a fait ces distinctions au IVme Livre des Sentences, dist. 8. Q. 2. art. 4. sol. 3, ad 2m.

Mais en toute cette question, que disent les théologiens en leur ensemble et que dit l'Eglise ?

19. *INTENTION EXTERNE ET ENSEIGNEMENT DE L'EGLISE.*

Et d'abord, que dit l'Eglise ?

Elle n'a rien défini relativement à l'intention intérieure, si on contre-distingue, ainsi que nous l'avons fait, intention intérieure et intention extérieure. Le Concile de Trente a évité d'en parler. PALLAVICINI, l'historien de ces assises solennelles de la chrétienté, le déclare expressément[44].

On sait d'ailleurs, que Lancelot Politi, dans l'Ordre des Frères Prêcheurs, Ambroise Catharin, né à Sienne en 1487, avait été envoyé au Concile de Trente en 1545. Il siégea aux Sessions où furent définis les dogmes sacramentaires. Il était persuadé que l'intention interne n'est pas requise à la validité des sacrements, qu'il y suffit de vouloir accomplir extérieurement et sérieusement le rite. Aussi écrivit-il en 1547 un opuscule : *De necessaria intentione in perficiendis sacramentis*. Le Concile considéra que la question n'était pas suffisamment éclaircie et se contenta de condamner l'erreur de Luther. Pour ce dernier, comme pour tous les premiers Réformateurs, l'intention du ministre n'a aucune importance, puisque les sacrements sont seulement des moyens extérieurs d'exciter la foi des fidèles.

Quelques documents ecclésiastiques existent cependant, sur cette question. En 1208, Innocent III dans la profession de foi imposée aux Vaudois déclare à propos de la consécration eucharistique : « *Ad quod officium tria sunt, ut credimus, necessaria : scilicet, certa persona,*

44. *Hist. du Conc. de Trente,* Liv. IX. chap. 6, n. 2.

id est, presbyter ab episcopo, ut prœdiximus, ad illud proprie officium constitutus, et illa solemmnia verba quœ a sanctis Patribus in canone sunt expressa, et fidelis intentio proferentis »[45].

Innocent IV dans un commentaire du IIIme livre des Décrétales, composé alors qu'il était Pape (1243-1254), mais comme docteur privé, écrit au titre 42, chap. 1 : *Du baptême et de son effet :* « Il n'est pas nécessaire que celui qui baptise sache ce qu'est l'Eglise qui baptise, qui est le baptisé et d'où il vient. Il n'est pas nécessaire non plus qu'il porte en son esprit (*gerat in mente*) de faire ce que fait l'Eglise ; en effet, même s'il portait le contraire en son esprit, à savoir de ne pas faire ce que fait l'Eglise, alors qu'il le fait cependant, puisqu'il observe la forme, il y aurait baptême, puisqu'il y a intention de baptiser ».

Dans un sens opposé à ce document du plus haut intérêt, il faut citer la proposition de FARVACQUES, théologien de Louvain, condamnée en 1690 par Alexandre VIII : « Le baptême a valeur, lorsqu'il est conféré par un ministre, qui observe entièrement le rite extérieur et la forme du baptême, tandis qu'à l'intérieur dans le secret de son cœur il a résolu à part soi : « Je n'ai pas l'intention de faire ce que fait l'Eglise ». C'est la 28me proposition dans un recueil de 31 sentences condamnées par un Décret du Saint Office avec les notes à distribuer respectivement, de « téméraires, scandaleuses, mal sonnantes, injurieuses, proches d'hérésie, à saveur hérétique, erronées, schismatiques, hérétiques ». On notera le caractère flottant de pareilles qualifications allant du moins grave et du jugement prudentiel au plus grave et au jugement de vérité ; on se rappellera aussi que ce catalogue de propositions renferme un ensemble de thèses chères aux jansénistes. Le patronage de saint Augustin y était invoqué ainsi que l'antiquité des usages pour enseigner plus impunément des doctrines condamnées par Rome. Ce contexte histo-

---

45. *Prof. Fidei pro Waldensibus.*

rique, écrit Dom de Puniet[46], expliquerait au besoin, à lui seul, l'acte de condamnation du Pape Alexandre VIII.

20. *SAGESSE DE BENOIT XIV*[47].

Cependant, au jugement de Benoît XIV, après cette condamnation, l'opinion de la suffisance de l'intention extérieure « a reçu un coup grave »[48]. Il rapporte néanmoins les distinctions qu'avait apportées le P. Serry[49] et qui ne permettent pas de confondre la position de Catharin : contexte de sérieux, demande et réponse, avec la proposition sans nuance de Farvacques. Il ajoute d'ailleurs ensuite : « De vrai, à regarder la chose devant Dieu, aucune définition expresse à ce sujet n'a émané jusqu'ici du Siège Apostolique. Certes, l'opinion qui exige chez le ministre l'intention actuelle ou virtuelle de faire non seulement le rite extérieur mais ce que le Christ a institué ou ce que fait l'Eglise est plus commune. En pratique, cette opinion doit être suivie absolument comme plus sûre. Il n'appartient pourtant point à l'Evêque de réprouver la première opinion et de contraindre ses diocésains à adopter la dernière, même en théorie. En effet, la perpétuelle coutume de l'Eglise, confirmée par Innocent III, a statué de déférer au Siège Apostolique les causes majeures ainsi que les questions plus difficiles touchant à la foi et à la discipline. C'est pourquoi si on constatait que quelqu'un avait administré le baptême ou quelque autre sacrement de ceux qui ne peuvent être réitérés, avec tout le rite extérieur requis, mais sans intention ou avec la volonté délibérée de ne pas faire ce que fait l'Eglise, dans le cas de nécessité urgente, il faudrait renouveler le sacrement sous condition et s'il n'y avait

46. Dom DE PUNIET. *Art. Baptême*. D.C.A.L.

47. *Cf.* BENOIT XIV, *de Synodo dioecesana, in fine proemii.*

48. BENOIT XIV. *de Synodo,* Lib. VII. N. 8.

49. JAC. HYAC. SERRY. O.P. *Prælectiones* Cap. V. — XX. *Venetiis* MDCCXLII, pp. 356-468.

50. *Ibid.* N. 9.

pas urgence, il faudrait recourir au Siège Apostolique en vue de recevoir une solution ».

Cette position de Benoît XIV est la sagesse même. Elle distingue nettement la question spéculative et la question pratique. La lecture des théologiens contemporains sur ce sujet indique, me semble-t-il, une certaine communauté de jugement, fortement teintée de tutiorisme. Au plan spéculatif, ni M. POURRAT[51], ni Mgr BARTMANN[52], ni M. LAHITTON[53], ni THOUVENIN[54] ne tranchent le débat. Ce dernier argumente avec une faiblesse particulière ; pour exposer la pensée de saint Thomas, il recourt à un vocabulaire qui n'est pas le sien, ce qui est de fâcheuse méthode. BILLOT, lui, déclare que l'opinion contraire à celle de Catharin est « tout-à-fait à tenir, plus probable ». Mais cette note tient-elle compte des explications nuancées dont Serry a entouré l'exposé de sa propre pensée et qui coïncident exactement avec les distinctions que nous avions faites nous-même spontanément, avant de prendre connaissance de ses leçons ?

21. *L'INTENTION MINISTERIELLE CHEZ LES THEOLOGIENS CONTEMPORAINS.*

En face de la solution prudente et réservée de Benoit XIV, PESCH paraîtra quelque peu catégorique. « Il faut, purement et simplement, déclare-t-il, reposer absolument le sacrement qui a été administré sans intention intérieure » : un jugement pareillement sans appel signifie assez que le théologien qui le porte n'a pas compris que l'intention externe sérieuse implique nécessairement chez le ministre comme tel l'intention intérieure correspondante. THOUVENIN, de son côté, montre qu'il n'a pas saisi l'exacte position de saint Thomas, lorsqu'il tranche *a priori* : « l'Auteur n'a pas pu soutenir l'opinion que lui prêtent Catharin et Contenson, car en plus de la ma-

51. *Théol. Sacramentaire.* pp. 351-358.
52. *Précis de Théol. Dogm.* Mulhouse 1941. T. II. p. 259.
53. *Theol. Dogmat. Theses.* T. IV, pp. 144-150.
54. D. T. C. Art. *Intention.*

tière et de la forme, il requiert l'intention ». En fait, l'intention que réclame saint Thomas est l'intention objective, celle qui fait le formel des paroles sacramentelles, ce qui par conséquent constitue concrètement la forme ou signification du sacrement.

Que l'on veuille bien comparer encore la raison invoquée par saint Thomas pour la nécessité de l'intention chez le ministre avec celle qu'avance UMBERG[55], grand adversaire de l'intention externe. On remarquera quelle place cette thèse peut occuper chez lui : « Les sacrements sont les actions vicaires du Christ (moralement certain) ». « En chaque sacrement, il y a moralement l'action du Christ »[56]. Nous pensons, nous, à la suite de saint Thomas, nous l'avons dit et nous croyons l'avoir montré, qu'il y a, en chaque sacrement, effectivement, ontologiquement, réellement et principalement l'action du Christ.

L'opinion de l'intention externe conduit à des conséquences absurdes: Les adversaires concèdent que le rite posé extérieurement par jeu, sans intention intérieure n'est pas un sacrement ; ils tiennent que le rite posé extérieurement avec sérieux, sans intention intérieure, est un sacrement : ainsi la raison qui distingue sacrement et non-sacrement est le mode d'agir extérieur. Il s'ensuit qu'entre plusieurs ministres, qui veulent poser tous les rites externes pour décevoir de pieuses gens, celui-là fait vraiment un sacrement qui agit avec tant de précaution, que sa simulation n'est pas apparente, tandis que les autres qui n'agissent pas avec autant d'astuce, ne font pas de sacrement. D'autres conséquences absurdes sont apportées par les Théologiens de Wircebourg. n. 169. Prob. 3[57].

Les adversaires concèdent que le ministre d'une part est le ministre du Christ et d'autre part qu'il peut poser le rite extérieur comme cause principale (une pieuse mère peut laver son petit enfant en disant : « Je te lave au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Or l'action que quelqu'un peut poser comme cause principale (en son nom propre) ou comme cause instrumentale (au nom d'un autre) est toujours et nécessairement posée par celui-ci à titre de cause principale, à moins qu'il n'ait positivement une intention contraire, parce que de soi et connaturellement, tout homme pose ses actions comme cause principale ou en son nom propre. Donc en ce cas, l'homme pour agir instrumentalement ou au nom d'un autre, doit avoir en vue, par l'intention, une telle fin (soit explicitement soit implicitement)[57].

Cette dernière argumentation méritait d'être repro-

---

55. UMBERG. *De Sacramentis*. T. I. p. 97. Valkenburg, 1915.
56. *Id. ibid.* p. 99.
57. *Id. ibid.* p. 108.

duite intégralement. Elle représente, en effet, une authentique *ignoratio elenchi*. Dans le contexte de sérieux qu'exigent les partisans de l'intention extérieure ministérielle, laquelle inclut, malgré qu'on en ait, l'intention intérieure correspondante, l'action de l'homme ne se présente pas de soi, comme une action principale mais comme une action ministérielle. Le prêtre qui confère le rite baptismal, avec sérieux, à l'homme qui le lui demande sérieusement, se présente de soi comme agissant au nom du Christ, car c'est au nom du Christ que le candidat au baptême recourt à ses services ; c'est au ministre du Christ qu'il s'adresse et non à tel individu privé avec ses vues et intentions personnelles. Oui ou non, lorsque je demande à un fonctionnaire un passe-port ayant valeur légale, ai-je à m'enquérir de l'intention personnelle privée en vertu de quoi ce passe-port m'est délivré; ce qui m'intéresse, n'est-ce pas simplement la valeur dont ce passe-port est revêtu en raison des délégations de pouvoir conférées par qui de droit au signataire ? Le ministre officiel d'un sacrement, pose avec sérieux un sacrement : la présomption joue en faveur de cette action ministérielle et non personnelle. Quelle comparaison instituer entre le cas du baptême que nous pensons valide en raison de l'intention ministérielle proprement dite et la mère qui lave son enfant dans une baignoire ou la fillette qui avec le sérieux de l'enfant, mimant la vie adulte, s'amuse à baptiser son petit frère ?

L'argumentation de M. Lahitton n'est pas plus pertinente. M. LAHITTON[58] juge convaincante la rubrique du Missel Romain : « J'ai onze hosties devant moi, je n'en veux consacrer que dix : je ne consacre rien, par suite de l'indétermination de mon intention. Au contraire, je crois qu'il n'y a que dix hosties ; il y en a onze ; je veux tout consacrer : tout est consacré ». Comment voir, dans ce fait incontestable et incontesté, une preuve contre

58. J. LAHITTON. *Theol. Dogmat. Theses*. T. IV. p. 148.

l'intention dite extérieure ? Comment ne pas observer combien le cas est différent ? Il s'agit ici non d'intention relative à la confection du sacrement mais de la simple désignation intentionnelle de la matière sacramentelle.

On arguë aussi d'autorité, de la manière de parler de Léon XIII dans sa Lettre Apostolique à propos des ordinations anglicanes, « *Apostolicæ curæ* » : « De l'esprit ou de l'intention, qui de soi est réalité intérieure, l'Eglise ne juge pas, déclare le Souverain Pontife ; mais en tant qu'elle est extériorisée, l'Eglise doit en juger. C'est pourquoi, lorsque quelqu'un en vue de faire ou de conférer un sacrement, a employé la matière et la forme requises, rituellement et avec sérieux, de ce fait même, il est censé avoir eu en vue cela assurément que fait l'Eglise ». « Est censé », commente-t-on, c'est-à-dire, *est présumé, il n'est pas évidemment certain* ; or cela serait de certitude évidente, si l'intention requise était seulement celle par laquelle quelqu'un a l'intention à l'extérieur de poser avec sérieux et rituellement la matière et la forme que l'Eglise a coutume d'employer : « *si intentio requisita esset illa sola, qua quis intendit exterius serio et rite ponere materiam et formam ab ecclesia usurpari solitam* »[58Bis]. L'argument a-t-il valeur? Comment demander à l'Eglise dans un domaine où elle n'est pas intervenue doctrinalement, ainsi que nous l'avons vu, de dire autre chose à propos d'une question pratique, que le jugement émis par Léon XIII ? La présomption est pour la validité du rite et pour l'identification du vouloir qui commande le rite, conforme au rite catholique avec la volonté de le poser tel que l'Eglise catholique veut le poser. On pourrait argüer avec plus de justesse en sens inverse : « Si Léon XIII avait professé la nécessité de l'intention intérieure, il n'aurait pas tenu pareil langage. Dans l'hypothèse, le sérieux du rite ne signifie rien, puisqu'il est entendu que seule l'intention intérieure, contre-distin-

---

58Bis. Umberg. *Op. cit. loc. cit.*

guée de l'intention extérieure, décide de la valeur sacramentelle ? »

22. *L'INTENTION NECESSAIRE EST L'*INTENTIO OPERIS.

Pour finir, nous ne pouvons nous dissimuler que nombre de théologiens contemporains se méprennent sur l'intention ministérielle. Ils l'envisagent comme un acte humain se superposant au geste et à l'action d'ordre sacramentel, un peu comme cette *intentio operantis* qui broche sur l'*intentio operis*. Pour saint Thomas, l'intention requise au sacrement est l'*intentio operis*, intention qui comme telle, avant d'être extériorisée, est nécessairement intérieure[58Ter]. La discussion se trouve ainsi obscurcie par absence des distinctions requises d'une part, et d'autre part, par l'équivoque de l'expression « intention extérieure seule »[59].

23 *NI LA FOI, NI L'INTENTION SAINTE CHEZ LE MINISTRE NE SONT NECESSAIRES A L'EFFICACE SACRAMENTELLE.*

Quoi qu'il en soit, la distinction de l'intention relative à l'œuvre et de l'intention secrète ou mobile de l'agir humain chez le ministre est nécessaire. Elle seule permet de tenir la doctrine constante de l'Eglise, à travers les vicissitudes de l'histoire, comme quoi la foi n'est pas nécessaire chez le ministre du sacrement, ni la bonne

---

58Ter. Cette *intentio operis* peut être appelée intention intérieure objective.

59. Saint Thomas. IV. Sent. Dist. 6. Q. 1. a. 2. Sol. 1. ad 2m : « *Non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio per verba ab ecclesia instituta* ». — Bossuet, De Scripto cui titulus : Cogitationes privatæ, Sententia Episcopi Meldensis. *De intentione ad valorem sacramentorum.* Œuvres complètes de Bossuet, Lachat, vol. XVII, p. 472 : « *Ea controversia non modo facile componi potest, verum etiam composita jam est ; cum sit communissima sententia inter catholicos, eam intentionem quæ sit necessaria ad valorem sacramenti, ea in re consistere, ut minister velit actus externos ab Ecclesia præscriptos serio peragere, neque quidquam facere quod contrariam intentionem prodat, quam intentionem nec ipse irritam facere quacumque secreta intentione possit. Testatur autem Pallavicinus cardinalis in Historia Concilii Tridentini,* — lib. IX, cap. VI, n. 3, 4, — *et alii sacrum concilium nihil quidquam voluisse definire amplius. Porro de discrimine actualis, virtualis, habitualis intentionis ab erudito auctore comprobato, nulla controversia est.* »

intention ou intention sainte, à la validité du rite institué par le Seigneur et reconnu par l'Eglise, comme divin moyen de sanctification.

Au stade de l'exposé doctrinal où nous sommes parvenus ces deux points apparaissent comme des corollaires de la théologie du ministre sacramentel.

En effet, s'il est vrai comme nous l'avons établi à maintes reprises, que le ministre agit dans l'activité sacramentaire non par sa propre puissance ou par sa vertu, mais par la puissance du Christ et en raison de ses mérites ; il est également vrai que la foi, l'espérance, la charité, comme toutes les dispositions vertueuses appartiennent à la valeur propre de l'homme ; comme telles, elles n'intéressent pas l'activité ministérielle. Un infidèle, un incroyant peut donc administrer un vrai sacrement, dès lors qu'il observe toutes les conditions requises à la constitution du sacrement.

Que cet homme pense à part soi accomplir un geste vain, cela relève de l'état d'âme personnel de l'homme privé, cela connote les dispositions du sujet qui agit, cela n'affecte pas l'œuvre accomplie ni l'intention ministérielle immanente à l'action sacramentelle et qui consiste simplement, chez l'homme qui fait le rite, à vouloir faire ce que fait l'Eglise.

Il en va de même, nous l'avons observé déjà, du ministre qui confectionne ou applique un sacrement à des fins perverses. Qu'un prêtre baptise une jeune fille dans l'intention d'abuser d'elle dans la suite, qu'il consacre l'Eucharistie en vue de profanations ultérieures : ces intentions subjectives, abominables, se superposent à l'intention objective ministérielle et ont trait à des faits ultérieurs.

Une position aussi nette suppose, on s'en doute, une élaboration doctrinale qui ne peut être l'œuvre d'un jour. Tant de distinctions n'ont pu s'imposer qu'après bien des difficultés psychologiques et morales posées à la conscience chrétienne. L'Histoire de l'Eglise en témoigne.

LIVRE CINQUIEME

Du nombre et de la répartition des Sacrements

CHAPITRE UNIQUE

Du septenaire, de la dignité et de la nécessité inégales des sept sacrements

Question première :

POURQUOI LES SEPT SACREMENTS DE L'EGLISE, NI PLUS NI MOINS ?

Réponse première :

IL Y A SEPT SACREMENTS DANS L'EGLISE NI PLUS NI MOINS (a) ; CEUX-CI APPARAISSENT EN HARMONIE PARFAITE AVEC LE DEVELOPPEMENT SPIRITUEL DE LA VIE HUMAINE PECHERESSE ET RACHETEE (b).

a) *Doctrine de foi.*

b) *Doctrine théologiquement certaine.*

T. S. V. P.

Question deuxième :

SI LES SACREMENTS SONT SAINTS ET EGALEMENT NECESSAIRES AU SALUT DES HOMMES.

Réponse deuxième :

LES SEPT SACREMENTS, SAGEMENT REPARTIS SELON LEUR ENUMERATION CLASSIQUE (a), NE SONT NI EGAUX ENTRE EUX (b), NI EGALEMENT NECESSAIRES AU SALUT (c).

a) *Doctrine théologiquement certaine.*

b) et c) *Doctrine de foi.*

1. *LA QUESTION DU SEPTENAIRE SACRAMENTEL*[1].

Nous l'avons dit et devrons le redire souvent à propos de tel ou tel Dogme : la théologie non plus qu'aucune science n'a à prouver son objet[2]. Pas un seul instant saint Thomas n'a songé à établir qu'il y a sept sacrements, pas un de plus, pas un de moins. Cette doctrine était de son temps tranquille possession de l'Eglise. Toute l'attention qu'il prête au nombre des sacrements chrétiens est recherche de théologie spéculative et contemplative ; car, pour lui, en doctrine sacrée, spéculation et contemplation sont une seule et même chose.

Il s'agit de découvrir quelque chose des raisons de sagesse qui — suivant notre manière de voir — ont présidé dans l'économie divine à cette institution. Les sacrements sont *pour nous,* comme est *pour nous* l'Incarnation rédemptrice dont ils sont les reliques[3] : comment ces sept sacrements, institués par notre Seigneur Jésus-Christ, s'harmonisent-ils avec nos vies humaines qu'ils ont destin de sanctifier de la sainteté réparatrice que le Christ nous a méritée au Calvaire ?

Une telle investigation réserve au croyant la découverte d'insondables richesses ; elle éveille des harmoniques intellectuelles et spirituelles capables d'enchanter et de toucher les esprits et les âmes.

2. *POSITION DEFENSIVE DES THEOLOGIENS MODERNES.*

Or, aujourd'hui, par suite de l'erreur protestante, la plupart des ouvrages de théologie établissent dès l'abord l'existence de sept sacrements, divinement insti-

---

1. III. LXV. 1.
2. S. THOMAS. *Derniers Analytiques.* Chap. 1. N. 4 ; Chap. 10, N. 5.
3. SAINT THOMAS. *Prologue de la IIIa Pars.*

tués. C'est le chapitre liminaire de maint traité des sacrements en général. De ce chapitre comme des autres le point de vue intérieur et contemplatif est parfois entièrement absent[4]. Que l'on s'étonne après cela que le prêtre, ses études officielles terminées, ne rouvre plus son manuel pour alimenter sa vie spirituelle ou sa prédication ! Certes, il est indéniable que la théologie compte parmi ses fonctions celle de défendre son objet. Répondre aux objections protestantes à partir des principes de la foi est faire œuvre théologique. L'œuvre est nécessaire ; mais elle est, somme toute, négative. Au reste, la tâche positive en question se trouve accomplie à propos de chacun des sacrements lorsqu'a été exposée la manière dont le Christ l'a institué; d'autre part, l'existence de sept sacrements d'origine divine ressort tout uniment de l'infaillible Magistère de l'Eglise, puisque le Concile de Trente a solennellement défini qu'il y a dans l'Eglise du Christ sept sacrements ni plus ni moins[5]. Impossible de *prouver* à proprement parler pareille doctrine ; une seule chose peut s'établir : c'est que l'Eglise catholique, reçue par la foi comme infaillible en cette rencontre, l'a défini.

Avant la définition tridentine, la doctrine était également sûre ; car l'Eglise, unanimement, l'enseignait par son Magistère ordinaire. Depuis combien de temps l'Eglise avait-elle catalogué ces sept rites de sanctification, et eux seuls, sous un dénominateur commun : cette question intéresse l'histoire de la doctrine, non la doctrine elle-même. Du point de vue doctrinal, la vérité d'un dogme n'est pas mieux assurée du fait que des traces explicites de cette croyance se retrouvent dès les premiers jours du christianisme. Que telle doctrine appa-

---

4. M. Lahitton, fidèle à la division même des questions de la *Somme Théologique* a ressenti le besoin de faire suivre ses *Theologiæ Dogmaticæ Theses* de *Cœlestia.* Les textes qu'il cite, propres à exciter la ferveur du lecteur, sont ordinairement fort beaux. Mais pourquoi ne pas intégrer ces remarques spirituelles et pastorales dans l'exposé théologique ?

5. Concile de Trente. Sess. VII. Canon 1.

raisse nettement formulée et comme s'imposant à la croyance des fidèles à une date tardive, après de libres et longues discussions ; cette caractéristique accuse un développement dogmatique, elle ne s'oppose en rien à l'enracinement de ce dogme dans la Révélation divine.

Parce qu'elle est un groupe humain, vivant, le peuple de Dieu en terre, l'Eglise en sa phase militante, est soumise à des idéologies comme à des impressions changeantes ; sa psychologie est mouvante dans ses expressions comme en son intelligence du révélé. Certes, ce dernier est intangible, comme l'est toute vérité ; mais ce qui est soumis au changement, en raison de la nature humaine, en raison de la nécessaire, heureuse et providentielle « humanité » de l'Eglise de Dieu, c'est son adaptation par osmose à la psychologie de son temps ; c'est encore le développement subjectif des données révélées dans l'intelligence fidèle de l'Epouse du Christ, laquelle, suivant la remarque de Newman, telle la Vierge Marie, conserve et rapproche dans son cœur tout ce qui lui a été dit[6].

Ainsi, la contemplation affectueuse et l'action apostolique de l'Eglise se fixent-elles tantôt sur telle vérité, sur telle incidence de vérité et de vie, tantôt sur telle autre incidence de la même vérité ou bien sur telle autre vérité jusque là peu saillante et dont le peuple chrétien se contentait de vivre. Dans le gouvernement de son

---

6. NEWMAN. *Discours d'Oxford.* Purification 1843, sur le texte de LUC, 2,19 : « Or, Marie conservait avec soin toutes ces choses et les méditait en son cœur ». — « Ainsi la sainte Vierge est notre modèle dans la Foi, dans la réception et dans l'étude de la Vérité divine ; elle ne pense pas que ce soit assez de l'accepter, elle la médite ; de la posséder, elle en fait usage ; de l'admettre, elle la développe ; de lui soumettre la Raison, elle en fait un objet de raisonnement ; elle ne raisonne pas d'abord, pour croire ensuite avec Zacharie, mais elle croit d'abord sans raisonner, ensuite, par amour et par respect, elle raisonne après avoir cru. Elle nous offre ainsi le symbole, non seulement de la foi de l'homme illettré, mais même de celle des docteurs de l'Eglise, dont le devoir est de raisonner, de peser, de définir l'Evangile comme d'en professer les enseignements, de tracer la ligne de démarcation entre la vérité et l'hérésie... » Traduction DEFFERIÈRE reproduite par H. BRÉMOND, NEWMAN, *Le Développement du Dogme chrétien.* Paris, 1905, pp. 11-12.

Eglise comme dans la vie intérieure des âmes les événements sont des maîtres de la main de Dieu dont l'Esprit assiste l'Epouse du Christ.

3. *L'ARGUMENT DE PRESCRIPTION CHEZ NOMBRE DE MODERNES.*

Tous les manuels modernes produisent un argument communément appelé *de prescription* en faveur de l'existence du Septenaire sacramentel. Je relève celui que présente M. LAHITTON[7] dans ses *Theses Theologiæ Dogmaticæ* ; il reproduit la formulation la plus courante et sa logique est particulièrement vigoureuse. Une double équivoque se dissimule, pourtant, sous l'argumentation apparemment convaincante.

La doctrine du nombre septenaire des sacrements, dit M. Lahitton, existe dans l'Eglise latine, sans soulever d'opposition, dès le XIIme siècle. Or, un fait de ce genre est l'indice très certain d'une tradition apostolique. Donc...

La majeure est aisément prouvée par les faits que l'histoire nous rapporte : le catalogue de P. Lombard, dans les *Sentences*, au milieu du XIIme siècle, l'exposé de saint Thomas dans la *Somme théologique*, au XIIIme. Cf. P. POURRAT, *La Théologie Sacramentaire*, chap. V.

La mineure : au XIIme siècle, Pierre Lombard et ses contemporains enseignent le nombre septenaire des sacrements comme universellement admis et transmis par une tradition immémoriale.

De tout temps l'Eglise a reconnu et admis les sept sacrements, tels que nous les avons ; mais comme ils se trouvaient mêlés à plusieurs autres rites sacrés que l'on nommera plus tard des sacramentaux ; et parce que la définition exacte du sacrement n'a été élaborée que peu à peu, le criterium n'existait pas encore pour tracer nettement la ligne de démarcation entre les sacrements authentiques et les autres rites secondaires. Au douzième siècle seulement, le progrès de la pensée théologique et la nécessité de la controverse avec les Cathares amenèrent les théologiens à préciser la notion exacte du sacrement. Et dès lors, il fut évident qu'à cette notion répondaient sept des rites antiques, et rien que sept.

La mineure trouve une confirmation dans le consentement des Eglises Orientales qui se séparèrent de Rome, les unes au IXme, les autres au Vme siècles. C'est, en effet, un fait notoire que ces Eglises après la séparation, ne voulurent rien recevoir de l'Eglise Romaine. Or, ces Eglises enseignent à l'unanimité et avec fermeté, ainsi que nous, la doctrine du septenaire des sacrements. La chose est si vraie que chaque fois qu'il s'agit de traiter de la réconciliation, alors même que de multiples points

7. J. LAHITTON. *Theol. Dogmat. Theses.* T. IV. pp. 156-157.

de dissensions surgissaient et que l'Orient accusait l'Occident du crime de nouveauté, jamais le moindre reproche ne nous fut adressé sur cette doctrine. « Au contraire, lorsque les Protestants tentèrent d'attirer à eux les Eglises orthodoxes, celles-ci, ne manquèrent jamais de professer avoir reçu de la Tradition des anciens les sept sacrements, ni plus ni moins. Cf. MONSABRÉ, 1883, p. 22. »

J'ai tenu à citer intégralement l'argument. Toute la critique portera sur la Mineure, car la Majeure est un fait brutal.

En fait de preuve de la mineure, M. Lahitton s'est contenté d'exposer brièvement l'histoire du septenaire, telle qu'on l'écrivait avant les récents travaux des PP. de Ghellinck et Dhanis. « Qu'il s'agisse de la causalité de la grâce, ou simplement du signe de la grâce, l'histoire des divergences et l'opposition des avis, jettent, croyons-nous, un jour nouveau sur l'influence qu'il convient de reconnaître à la définition du sacrement dans la fixation du nombre septenaire. Le rôle nous semble avoir été trop grandi, au préjudice de la place qu'il faut assigner à quelques idées traditionnelles traduites par les institutions ecclésiastiques dans la vie religieuse quotidienne. Les difficultés classiques soulevées par les Summistes contre le mariage durant près d'un siècle et rappelées encore par Albert le Grand et saint Thomas, à propos des effets comme remède seulement ou comme grâce, montrent qu'avant toute définition et indépendamment d'elle il avait sa place dans la nomenclature des sept sacrements »[8]. A ces remarques du P. de GHELLINCK font écho, en effet, les observations du P. DHANIS : « La définition des sacrements comme signes et comme causes s'élabora en même temps que le catalogue septenaire. L'efficacité de grâce éliminera des rites accessoires en fournissant un dénominateur commun à la plupart des sacrements ; mais elle constituera aussi une difficulté à l'établissement définitif du septenaire du fait que le plus

---

8. J. DE GHELLINCK. *Un Chapitre de l'Histoire de la Définition des Sacrements au XIIme Siècle. Mélanges Mandonnet*, Paris 1930, T. II. p. 94.

grand nombre des théologiens du XIIme siècle n'admettent pas que le mariage confère la grâce »[9].

Mais que vaut la mineure invoquée ? De quel ordre est-elle ? Première équivoque. Le terme d'indice paraît sous-entendre une démonstration d'ordre rationnel : il serait impossible d'expliquer humainement ou rationnellement le fait constaté qu'exprime la Majeure, sinon en recourant à une Tradition apostolique. Tradition apostolique : deuxième équivoque.

A supposer que l'argumentation soit rigoureuse et nécessitante : la conclusion issue d'une Majeure et d'une Mineure rationnelles sera elle-même d'ordre purement rationnel : un historien des Dogmes, incroyant comme Harnack, pourrait et devrait la tenir. Cette certitude, comme telle, ne relèverait pas de la théologie, mais de l'histoire ; à ce titre seulement, sous l'aspect où la raison peut défendre le Dogme, elle rentrerait dans l'office théologique. Cependant, le R. P. Jugie a établi qu'il est fort difficile, certains faits allant dans le sens contraire, d'affirmer au nom de l'histoire que l'Orient séparé de Rome s'est totalement abstenu depuis les deux schismes d'emprunter quoi que soit à l'Eglise Romaine[10].

Il y a difficulté plus grave à opposer à l'argumentation : c'est ce que j'appellerais son « simplisme » doctrinal. Qu'entend-on par Tradition apostolique ? S'agit-il d'un enseignement explicite ? Les apôtres auraient enseigné explicitement la doctrine du septenaire ; celle-ci au cours des âges se serait conservée implicitement jusqu'au réveil d'une explicitation renouvelée, au Moyen-Age. Ainsi la Tradition apparaîtrait comme le contenu d'un enseignement oral, se transmettant au fil des générations chrétiennes à la manière où les adages populaires se transmettent de pères à fils. Ou bien s'agit-il de la Tradition active ou Magistère de l'Eglise, de la Prédication des Pasteurs et de l'enseignement des Pères

---

9. DHANIS. *Quelques anciennes formules septenaires des sacrements.* Revue d'Hist. Ecclés. 1930 et 1931, pp. 25-26.

10. M. JUGIE. *Etude historico-doctrinale sur la mort et l'Assomption de la Sainte Vierge. Rome* 1944.

en liaison avec les Evêques, livrant aux fidèles les vérités révélées, guidant ceux-ci dans la pratique des rites chrétiens reçus du Sauveur ou institués par l'Eglise elle-même ? Cet enseignement et cette conduite comporteraient des degrés divers d'explication technique, voire systématique de la doctrine aussi bien que des vicissitudes diverses dans la pratique cultuelle.

Dans le premier cas, aucune certitude absolue ne peut être obtenue par la voie de l'histoire ; on le comprend aisément et les notes explicatives de notre auteur en témoignent. De plus, il serait grave, croyons-nous, de penser que l'Eglise puisse au cours des âges perdre conscience d'un enseignement explicite primitivement reçu. La Tradition orale que le Concile du Vatican reconnaît comme source de la Révélation à côté de l'Ecriture inspirée existe indépendamment du Magistère de l'Eglise en ce sens que c'est la Révélation du Seigneur en personne qui la constitue ou tout au moins l'enseignement apostolique sous la conduite de l'Esprit divin, mais c'est le Magistère qui la conserve et la livre avec la sûreté dans le discernement que le même Magistère apporte aux fidèles dans la fixation du sens authentique de l'Ecriture Sainte. Se passer du Magistère pour discerner avec certitude une tradition apostolique serait verser dans la conception de la tradition que se sont faite les *Traditionalistes*, conception au fond toute naturaliste.

Dans le second cas, le terrain est solide et à toute épreuve : c'est celui de la foi engagée dans le Magistère ecclésiastique, lequel est toujours infaillible, lorsqu'il est pris comme tel en son universalité, quels que soient, au reste, ses stades d'explication moindre ou supérieure. Parfait, mais nous n'avons là aucun argument original. La thèse est de foi ; le Concile de Trente l'a défini. *Argument suprême*, comme le déclare dès le début de la preuve de la thèse, M. LAHITTON. Voilà pour la théologie sereine et spéculative. Essayant ensuite d'entrer dans le mystère intérieur de la foi, on scrutera les finalités poursuivies par la Sagesse de Dieu dans l'économie du septenaire,

ce qui n'équivaudra d'aucune manière à esquisser une preuve du fait par mode de raisons de convenance[11]. En face des protestants qui répudient l'infaillibilité du Magistère de l'Eglise, l'office du théologien catholique consistera à montrer, dans la perspective générale de la doctrine qui commande toute la question en cause et par argumentation immédiatement topique, l'immense difficulté, l'impossibilité morale, d'expliquer le fait historique de l'accord de l'Eglise Latine et de l'Eglise Orientale sur le Septenaire autrement que par une communauté profonde de foi et de vie avant le schisme. L'histoire dépose contre les novateurs ; une fois de plus, elle est le témoin de la rupture opérée par eux avec la Mère Eglise, issue de l'ère apostolique. Ils se sont séparés. Après leur séparation, comme l'arbre après section d'une branche, l'Eglise antérieure à leurs protestations, est demeurée ce qu'elle était auparavant.

On jugera peut-être quelque peu subtile pareille discussion ; il nous semble pourtant que la rigueur de méthode en théologie est de souveraine importance ; rien de dangereux comme des arguments hybrides, ne concluant tout à fait ni en histoire, ni en science théologique proprement dite.

4. *L'ARGUMENT AUTHENTIQUE DE PRESCRIPTION.*

L'argument authentique de prescription existe. Il a été utilisé pour la première fois par Tertullien : on peut

---

11. Avec le progrès de la théologie et de l'intellection de la méthode de saint Thomas ; avec aussi les exigences de la pensée contemporaine habituée à l'esprit de rigueur scientifique, on aimerait à ne plus revoir une thèse comme celle-ci : « Dans la Loi Nouvelle, il y a sept sacrements ni plus ni moins », prouvée successivement, 1°) par la Doctrine de l'Eglise, ce qui est excellent ; 2°) par l'Ecriture, ce qui est inopérant ; 3°) par l'argument de prescription, dont on a dit ce qu'il faut penser ; 4° par des raisons de convenance, extraites : a) des perfections diverses, réclamées par la vie chrétienne ; b) par les remèdes exigés par les blessures diverses du péché. Cf. LAHITTON, op. cit. p. 157. Ainsi produites, les raisons de convenance risquent d'apparaître dérisoires. Avancées à l'intérieur de la foi — par qui a cru d'abord — comme raisons aperçues de la sagesse des dispositions divines, elles sont persuasives et enchanteresses.

l'exprimer ainsi : « Ce qui se trouve d'une manière unanime dans l'Eglise est une doctrine traditionnelle »[12].

Mgr BARTMAN[13] propose en faveur du septenaire une argumentation de prescription qui nous agrée pleinement : « Au moment, écrit-il, où les Protestants rejetèrent le nombre septenaire, il se trouvait au moins depuis trois siècles dans la conscience de l'Eglise, dans son usage et dans sa doctrine indiscutée, possession unanime et tranquille. Or, dans ce que l'Eglise considère pendant des siècles comme une partie essentielle du christianisme, elle ne peut pas errer. Il faut donc admettre qu'elle a reçu objectivement les sept sacrements de la Tradition apostolique. Ainsi raisonnait déjà saint Robert Bellarmin »[14].

Mgr Bartman dit à juste titre : les sept sacrements et non le septenaire ou la doctrine explicite des sacrements.

Harnack voit dans l'enseignement sacramentaire du Lombard la « création formelle d'un dogme nouveau » ; accusation sommaire : à la polémique de prouver positivement qu'un des sept sacrements, objet d'une définition conciliaire à Trente ait été introduit à un moment quelconque dans l'Eglise du Christ, comme une innovation[15].

---

12. TERTULLIEN. *De praescript. haer.* 28. P. L. 2, Col. 40.

13. BARTMANN. *Précis de Théologie Dogmatique*. Trad. Gautier, t. II, p. 267.

14. J. DE LA SERVIÈRE. *La Théologie de Bellarmin,* Paris 1909, p. 352 : « La première preuve apportée par le Cardinal en faveur du nombre des sept sacrements est la tradition théologique. Tous les théologiens, au moins depuis le Maître des Sentences, ont admis ce nombre ; et par conséquent, l'Eglise universelle a cru et enseigné pendant au moins quatre siècles la doctrine niée aujourd'hui par les protestants. Si cette doctrine était fausse, l'Eglise universelle aurait propagé pendant quatre siècles une erreur très pernicieuse, en présentant aux fidèles, comme les canaux de la grâce, des rites qui n'auraient pas eu cette vertu, ou en les privant de précieux moyens de sanctification. Cette erreur serait particulièrement grave dans la matière des sacrements, qui intéresse la vie pratique des fidèles. Le bon usage des sacrements est pour tous les luthériens, une des notes de la vraie Eglise ; si l'Eglise universelle a, pendant quatre cents ans, erré en cette matière, elle n'est plus l'Eglise de Jésus-Christ ».

« On le voit, Bellarmin n'a pas recouru à la tradition historique pour prouver le nombre des sept sacrements ».

15. BARTMANN. *ibid.* p. 266. — Comparer l'argumentation de S. S. Pie XII dans la *Bulle* définissant l'Assomption de Marie.

A l'historien des Dogmes, de son côté, de déterminer les stades de développement idéologique dans la systématisation sinon dans l'intelligence du dogme du septenaire des sacrements.

5. *LES RAISONS DE SAGESSE DU SEPTENAIRE SACRAMENTEL*[16].

Pourquoi sept sacrements ? Les apories de la *Somme Théologique* seraient un peu vaines, si elles ne représentaient des procédés scolaires de dialectique ou ne reflétaient les difficultés rationnelles qui ne pesèrent pas peu dans l'histoire de la constitution théologique du septenaire sacramentaire.

A prendre les choses du côté de Dieu et du Christ, on ne voit guère l'utilité de ces multiples symboles efficaces de sainteté. L'efficacité des sacrements vient de la puissance de Dieu et de la vertu de la Passion du Sauveur. Mais la puissance de Dieu est unique ; unique encore la Passion du Christ qui « par une seule offrande, a rendus parfaits pour toujours ceux qu'il a sanctifiés »[16Bis]. Ainsi, la fonction commémorative de la croix exercée par les sacrements chrétiens semblerait exiger qu'il n'y ait qu'un sacrement, tout comme le monothéisme[17].

A prendre les choses du côté de l'homme à qui le sacrement vient apporter remède, ce nombre *sept* fait problème : c'est trop et trop peu, semble-t-il.

C'est trop, à considérer le désordre du péché à quoi remédier. Ce désordre est double : la faute et la peine qui s'ensuit. Deux sacrements ne suffiraient-ils pas[18] ? C'est trop encore, si la perfection d'une Loi se marque au petit nombre des préceptes. Saint Augustin affirme, du reste, que les sacrements de la Loi Nouvelle sont

16. III. LXV. 1.
16^{Bis}. HEBR. 10^{14}.
17. III. LXV. 1. 1a obj.
18. III. LXV. 1. 2a obj.

moins nombreux que ceux de la Loi Ancienne[19]. Mais sous la Loi Ancienne, aucun rite religieux ne répondait aux mystères de la Confirmation et de l'Extrême-Onction[20]. Et pourquoi faire du Mariage un sacrement ? N'est-ce pas insinuer que la luxure est le plus grave des péchés, ce qui est inexact ? Il n'y a pas de sacrement contre tel ou tel autre péché ; pourquoi un sacrement de Mariage, travaillant à l'apaisement de la concupiscence charnelle[21] ?

C'est trop peu, si les sacrements sont des signes sacrés, destinés à recommander à la vénération des fidèles l'œuvre de sanctification de l'Epouse du Christ en ce monde qui est leur Mère, la sainte Eglise. Dans l'Eglise de Dieu, en effet, bien d'autres sanctifications ont lieu au moyen de signes sensibles : il y a l'eau bénite, la consécration des autels, des calices, la Vêture monastique, la consécration des Abbés, des Rois et des Vierges et tant d'autres choses du même genre[22].

Trop et trop peu : autant de points de vue partiels et a priori, qui n'envisagent pas d'assez haut la sagesse de l'institution sacramentaire et qui, surtout, ne partent pas du *fait* du septenaire lui-même, comme d'une œuvre de Dieu et du Christ permettant à l'homme qui reçoit la Révélation divine d'apercevoir quelque chose du conseil de Dieu en sa Providence de salut auprès des hommes. Ainsi, le vrai sens de telles apories ne peut-il être, en définitive, que de montrer comment le septenaire comble les requêtes valables qui donnent à ces oppositions une apparence de raison.

Il faut considérer l'économie sacramentaire de l'Eglise dans des perspectives humaines plus générales et proprement chrétiennes.

---

19. SAINT AUGUSTIN. *Contra Faustum.*
20. III. LXV. 1. 4a obj.
21. III. LXV. 1 5a obj.
22. III. LXV. 1. 6a obj.

6. *LA DOUBLE FINALITE DES SACREMENTS ET LES SEPT SACREMENTS.*

Les sacrements de l'Eglise, nous l'avons observé notamment à propos des deux effets spéciaux aux mystères chrétiens, la grâce et le caractère, ont une double finalité : perfectionner l'homme en tout ce qui regarde le culte de Dieu selon la religion de la vie chrétienne sur terre et remédier aux défec'uosités humaines issues du péché[23]. Ces deux lignes de faîte éclairent l'économie du septenaire sacramentaire.

Nous venons de parler de vie chrétienne ; celle-ci est avant tout une vie spirituelle, comme le culte que le Christ est venu inaugurer est « esprit et vérité »[24]. Cependant, l'observation décèle une certaine conformité de la vie spirituelle avec la vie corporelle de même que les réalités corporelles paraissent présenter des affinités avec les réalités spirituelles.

Comment n'être point frappé par le parallélisme de ces deux vies ; l'une, objet d'expérience naturelle ; l'autre, objet de foi et, en ses dehors sensibles, objet d'expérience, elle aussi ?

Voici la vie corporelle de l'homme. Deux manières d'y acquérir la perfection : l'une, personnelle, individuelle ; l'autre sociale, par rapport à la communauté tout entière au sein de laquelle il vit, puisque par nature l'homme est un animal de société.

Personnellement, l'homme atteint la perfection en sa vie corporelle de deux façons : directement et essentiellement, d'abord ; ensuite, indirectement et accidentellement, par l'élimination de ce qui mine la vie ou l'affaiblit : telles les maladies et les anémies.

Directement, la vie corporelle se parfait chez l'homme de trois manières : il y a d'abord la génération qui donne à l'homme existence et vie. A ce stade dans la vie spirituelle, correspond le Baptême : il est, en ef-

---

23. III. LXV. 1.
24. IOAN. 4^{23}.

fet, régénération spirituelle, ainsi que l'enseigne Paul à Tite : « du bain de régénération, où l'Esprit-Saint nous renouvelle »[25].

Il y a ensuite la croissance par où l'homme est amené à la perfection de sa taille et de sa force. A ce stade de la vie somatique et psychique, correspond dans la vie spirituelle, la Confirmation. Le Saint-Esprit n'y est-il pas donné à l'homme en vue de le fortifier ? C'est pourquoi le Seigneur en personne dit à ses disciples déjà baptisés : « Quant à vous, demeurez dans la ville, jusqu'à ce que soyez revêtus de la force d'En-Haut »[26].

Il y a, enfin, la nutrition qui maintient dans l'homme vie et force. C'est ici que dans la vie spirituelle se situe l'Eucharistie. Notre Seigneur le donne clairement à entendre en Jean : « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'Homme et ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous »[27].

Tout ceci suffirait à l'homme s'il était doté au corporel et au spirituel d'une vie impassible. Mais, parce qu'il arrive à l'homme d'encourir la maladie corporelle et la maladie spirituelle qui est le péché, il est nécessaire qu'un traitement soit apporté à son infirmité.

La médication est double. Il y a la guérison qui rend la santé. La Pénitence tient cette place dans la vie spirituelle ; ainsi dit le Psalmiste : « Guéris mon âme, car j'ai péché contre toi »[28]. Il y a aussi ce retour à la santé première qu'un régime et des pratiques appropriés obtient. C'est dans la vie spirituelle le rôle de l'Extrême-Onction. Ce sacrement, en effet, enlève les séquelles des péchés et prépare l'homme à la gloire finale ; aussi l'Apôtre Jacques écrit-il : « Et si le malade se trouve dans le péché, il lui sera pardonné »[29].

---

25. Tit. 3^{5}.
26. Luc. 24^{49}.
27. Ioan. 6^{54}.
28. Ps. 40^{5}.
29. Jac. 5^{15}.

Quant à son perfectionnement social, l'homme le trouve de deux manières.

Premièrement, en recevant le pouvoir de gouverner la multitude et d'exercer des fonctions publiques. A ce pouvoir, correspond dans la vie spirituelle, le sacrement de l'Ordre : c'est de par lui, en effet, que les prêtres offrent le sacrifice non seulement pour eux-mêmes mais encore pour le peuple[30].

Deuxièmement, en propageant l'espèce. Or, ceci s'effectue par le Mariage aussi bien dans la vie corporelle que dans la vie spirituelle ; puisque le Mariage chrétien n'est pas seulement un sacrement, mais un office de nature.

Tel est l'aspect positif de l'économie du septenaire ; il inclut manifestement un aspect négatif complémentaire, comme le salut de l'homme ; car les sacrements qui appliquent les mérites du Sauveur ne sont pas seulement des facteurs de sanctification ; ils sont encore des remèdes aux défectuosités du péché.

C'est ainsi que le Baptême remédie, par destination, à l'absence de vie spirituelle ; la Confirmation, à la faiblesse de caractère qui se rencontre chez les nouveaux-nés ; l'Eucharistie, à la facilité qu'a l'homme de tomber dans le péché. La Pénitence porte remède au péché actuel commis après le baptême ; l'Extrême-Onction aux suites du péché, que la Pénitence n'a pas suffisamment fait disparaître, soit négligence, soit ignorance du malade. L'Ordre vise à parer à la dissolution de la multitude ; le Mariage, à la concupiscence personnelle et à la disparition même de la multitude que la mort entraînerait fatalement, n'était l'œuvre de la procréation.

On pourrait, certes, découvrir d'autres raisons de sagesse au septenaire. On pourrait l'expliquer, et on l'a fait au cours des âges, en fonction des vertus chrétiennes que le Christ veut promouvoir en son Eglise ; en fonc-

---

30. HEBR. 7^{27}.

tion aussi des misères, de péchés et de peines, qui grèvent l'humanité, même après la Rédemption. On pourrait rappeler les grandes tentations de l'homme en face du monde des corps et les grands sortilèges qu'exercent les réalités visibles, les plus indispensables à la vie, les plus naturellement mystérieuses. On pourrait mettre en relief comment la sacramentalité chrétienne en ses affinités « avec le symbolisme des religions naturelles et avec les symbolisations efficaces mises en œuvre dans la psychotérapie »[31] s'harmonise profondément avec la nature de l'homme ; la grâce ne détruit pas la nature, mais la prolonge en la comblant gratuitement et en l'exaltant au-dessus de ses propres forces[31Bis]. Si la sacramentalité chrétienne était une nouveauté en tout point, c'est que la religion chrétienne ne serait pas divine, elle ne serait pas la vraie religion.

Figurée par le culte de l'Ancienne Loi, la religion chrétienne doit offrir quelque parenté avec lui ; d'autre part, comme le culte juif, comme tout ce qu'il y a d'authentiquement humain dans les tâtonnements religieux des religions d'origine naturelle, la religion chrétienne ne peut être vraie que si elle est salutaire à l'homme pour le profit duquel elle existe et elle ne peut lui être utile sans répondre à ses plus profonds besoins, sans combler ses plus secrètes et ses plus hautes aspirations. A ce point de vue, loin de constituer une objection véritable au caractère positivement surnaturel du christianisme, le symbolisme sacramentel en ses précisions, dans le détail de ses sept rites d'institution divine, comme en ses lignes générales, parce qu'il répond

---

31. L. Bernaert. *Maison-Dieu*, N. 22. p. 94. *Symbolisme mythique de l'eau dans le baptême*.

31 bis. G. Truc. *Les Sacrements. Nouvel Essai de Psychologie religieuse. Paris* 1929, p. 170 : « Dès qu'on arrive au christianisme, il faut parler une langue nouvelle. C'est ici qu'on trouve le total de l'humanité intéressée tout entière à son destin. Les cérémonies païennes n'importaient guère qu'à la Cité. Les sacrements catholiques ne sont plus des tentatives de détail pour solliciter les biens terrestres ou s'assurer les pâles chemins des Enfers. Ils s'efforcent de réaliser une fusion étonnante et hardie entre la créature et le Créateur ».

à des requêtes humaines indéniables, à des harmoniques déchiffrables à l'historien, au sociologue, au psychologue, au psychothérapeute, s'avère divin en l'admirable sagesse qui a présidé à sa constitution ordonnée, à son « économie ».

7. *LE PARALLELISME DES DEUX VIES ET L'ORDRE PROVIDENTIEL.*

C'est le lieu d'observer autre chose qu'un parallélisme de coïncidence entre la vie corporelle et la vie spirituelle. Il y a autre chose dans la géniale — et je crois, — originale notation de saint Thomas qu'une comparaison ingénieuse entre les phases et fonctions de la vie humaine individuelle et sociale au plan temporel et au plan spirituel. L'ordre providentiel est, ici, en cause en sa totalité ; l'unicité de plan divin dans la conduite du monde : création et grâce ; création, gouvernement divin à travers la chute de l'homme et l'Incarnation rédemptrice, à travers l'Eglise et ses sacrements. De part et d'autre, il y a unité d'ordre par hiérarchie des êtres et des valeurs. Ainsi n'est-ce pas saint Thomas qui compare ingénieusement les deux vies, la corporelle et la spirituelle ; ainsi, n'est-ce pas la vie spirituelle qui se trouve être à l'image de la corporelle. C'est Dieu qui a pensé et voulu le monde corporel subordonné et orienté au monde spirituel ; comme tel, il l'a voulu à l'image du monde spirituel, lequel n'est lui-même divinement pensé et voulu qu'à l'image de l'Incréé. Ainsi, est-ce le Christ, ainsi est-ce Dieu, qui dans le Sauveur Jésus invente la sacramentalité, lui donne sa consistance dans le monde des choses cosmiques et spirituelles — au confin des deux mondes — comme l'exécution partielle du type qui présida à la création de l'univers visible.

La sacramentalité chrétienne achève le sens de pédagogie religieuse inaugurée par l'Ancienne Loi : la création, même corporelle, apparaît excellente en son ensemble en ce qu'elle est l'œuvre de Dieu. L'usage des choses

de ce monde est bon, aux hommes d'en user comme de choses qui passent, tels des usagers qui passent, eux aussi. La sacramentalité est une pâque ; comme le monde présent. Il s'agit de passer dans la Patrie en usant des choses de ce monde selon les intentions de Dieu.

Rien d'étonnant, dès lors, si « conformément aux vues du Christ et à l'objet de son Incarnation, la vie humaine est surélevée en toutes ses formes fondamentales, arrachée à son néant propre, délivrée de ses souillures, rachetée de ses servitudes, réconfortée et nourrie spirituellement, appliquée à ses tâches, assurée de sa permanence et de ses fins »[32]. Rien d'étonnant, s' « il y a pour cela sept sacrements qui correspondent respectivement à la naissance, à la croissance, à la nutrition, à la génération ou nutrition de l'espèce, au gouvernement, à l'effort de rénovation morale, à la mort même, événement transitoire et non terminal. L'Eucharistie occupe le centre, parce que la nutrition est le phénomène essentiel de la vie, parce que le Christ est là en personne et que de lui tout procède, parce que le mémorial de la croix est par nature et par institution le canal des biens qui nous viennent de la croix »[32].

L'admirable, c'est que cette analogie remarquable du septenaire sacramentel avec les grandes étapes de la vie humaine personnelle comme avec les deux grandes tâches sociales de la communauté humaine : l'ordre et la propagation de l'espèce, fonctions de conservation et de reproduction, n'ait en rien présidé à la constitution doctrinale du septenaire — qu'on se rappelle les réticences du Moyen-Age à l'égard du Mariage-Sacrement. —. L'admirable, c'est que cette analogie n'ait été découverte par l'intelligence chrétienne que tardivement : saint Thomas paraît bien en être l'inventeur ; saint Bonaventure, son contemporain, son émule et son ami,

32. A. D. SERTILLANGES. *Les Sacrements, Le Baptême et la Confirmation,* Paris, Laurens 1929. pp. 1-2.

n'en souffle mot. Ainsi, une fois de plus, de faits révélés, de pratiques constantes ou progressives de l'Eglise, s'est dégagée dans l'histoire, grâce à la réflexion théologique proprement dite, par attention spéculative aux données scripturaires et au langage de la foi, à travers le Magistère, les Catéchèses et les Liturgies ; par comparaison de l'ordre de la grâce avec celui de la nature en fonction de la fin de l'homme qui est le salut bienheureux : la métaphysique sacrée qui a présidé, si j'ose dire, à l'institution divine, la philosophie de l'institution[32Bis].

Raisons de convenance ? Oui et non. Il ne s'agit pas comme certains théologiens postérieurs semblent l'avoir compris, d'avancer des raisons de tenir, par voie de probabilité ou de persuasion, l'existence des sept sacrements chrétiens. Il s'agit de s'enchanter à entrevoir quelques-unes des raisons de sagesse pour quoi Dieu, le Christ Jésus, a institué les sept sacrements de son Eglise.

Or, ici, l'Ecriture a sûrement été la source de l'intuition vraie et éclairante de saint Thomas d'Aquin. C'est le Seigneur lui-même, en elle, qui fait du Baptême, une naissance d'En-Haut, c'est Paul qui le présente comme une régénération. C'est elle encore qui fait de l'Eucharistie un repas complet et parfait, l'aliment et le breuvage. Mais aux yeux du théologien, épris d'expliquer les faits à la lumière de leur fin, l'Eucharistie apparaît comme polarisant toute l'économie sacramentaire. Tous les sacrements convergent vers elle, en fait et en droit. Entre le principe de la vie sacramentaire et sa fin, entre la naissance et la nutrition, entre la réception de la vie dans le Christ et sa consommation ici-bas, lors du dernier banquet eucharistique, gage annonciateur du banquet éternel, s'insèrent les cinq autres sacrements. L'Eucharistie, en effet, unifie les deux plans où, à la réflexion, se situe l'économie sacramentaire, ainsi que la vie humaine, le personnel et le social : ne contient-elle

---

32Bis. CONCILE DU VATICAN. *De Fide et Ratione*. Cap. 4.

pas et n'offre-t-elle pas à Dieu au nom de la communauté des personnes marquées au chiffre du Christ, le Bien-Aimé de Dieu parmi les hommes, leur bien commun spirituel : le Christ lui-même ?

Parce que l'Eucharistie, Pain de vie, consomme l'économie sacramentaire, parce que le Christ s'est présenté en personne comme la Voie et la Vie, comme Celui qui est venu pour que ses disciples aient vie et vie surabondante, la vraie Vie : comment l'analogie des deux vies, la vie naturelle et la surnaturelle, ne serait-elle pas montée à l'esprit intuitif et réfléchi de saint Thomas ? Cette idée de fond, héritée de Denys, fondée en métaphysique, fortement insinuée en saint Jean[33], habitait l'intelligence de notre Docteur : le monde corporel est l'image et comme l'ombre du monde spirituel, sa figure ; la vérité typique et parfaite est en Jésus-Christ seulement, en ses institutions et dans les siens. *Omnia propter Christum, omnia propter electos.*

« Un sacrement a ouvert au juste les portes du monde, un sacrement va les clore ; la religion le balança dans le berceau de la vie ; ses beaux chants et sa main maternelle l'endormiront encore dans le berceau de la mort. Elle prépare le baptême de cette seconde naissance ; ce n'est plus l'eau qu'elle choisit, c'est l'huile, emblème de l'incorruptibilité céleste »[33Bis].

Chateaubriand, dans *Le Génie du Christianisme* a brossé un tableau des sacrements qui enchanta ses contemporains. L'enchantement des générations actuelles à leur propos, avec moins de romantisme, requiert plus de vérité sociologique et plus de science.

8. *L'ENUMERATION HIERARCHIQUE DES SACREMENTS*[34].

Toujours est-il qu'à la double lumière conjuguée de

33. Cf. *Le Sauveur du Monde*. 1. *Le Christ dans le plan de Dieu*, pp. 137 et suiv. Note 72. — *Un seul chef*, p. 120, note 4.
33Bis. CHATEAUBRIAND. *Le Génie du Christianisme*. 1re Partie, L. 1er Chap. 11.
34. III. LXV. 2.

la vie de l'Eglise et de la réflexion théologique, le septenaire apparaît comme un tout harmonieux ; chacun des sacrements s'harmonise avec le tout ainsi qu'avec la vie humaine. La même double lumière met en relief le bien fondé de l'énumération classique des sacrements comme leur inégale dignité, la prééminence sans pareille de l'Eucharistie et par voie de conséquence, l'inégale nécessité des uns des autres au salut de l'homme.

Il est, en effet, classique, tant en théologie que dans l'enseignement élémentaire, d'énumérer les sacrements selon l'ordre que saint Thomas déclarait, déjà, communément reçu de son temps. Combien y a-t-il de sacrements demande le Catéchisme ? — « Il y a, répond-il, sept sacrements : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage »[35].

Cet ordre se justifie pleinement.

D'une part, l'individu précède en nature la société comme l'un précède la multitude ; ainsi les sacrements qui ont en vue la perfection de la personne prise individuellement, précèdent naturellement ceux qui visent à perfectionner la communauté. Avant d'être constitué principe de perfection pour les autres, il faut être parfait en soi-même. C'est pourquoi viennent en dernier lieu dans l'énumération sacramentaire l'Ordre et le Mariage, mystères destinés à perfectionner le groupe. Entre ces deux derniers, si le Mariage est nommé après l'Ordre, c'est parce qu'il participe moins à l'essence de la vie spirituelle à quoi est ordonnée l'économie sacramentelle. Il est, d'abord, office de nature, fonction spécifique, puisque naturellement orientée à la vie animale. C'est seulement en tant qu'un tel office reçoit communication de spiritualité qu'il est sacrement. Or, de tous les sacrements, il est celui qui a le moins de spiritualité[36].

---

35. *Catéchisme National.*

36. III. LXV, 2, 1m.

D'autre part, les sacrements qui sont orientés de soi et, donc, directement à la perfection de la vie spirituelle précèdent ceux qui ne s'y rapportent qu'accidentellement, parce qu'ils sont destinés à éliminer les suites nuisibles d'accidents survenus : tels sont la Pénitence et l'Extrême-Onction. De ces deux sacrements, remèdes aux péchés des chrétiens et à leurs séquelles, l'Extrême-Onction suit la Pénitence ; car l'une consomme la guérison inaugurée par l'autre.

L'ordre des trois autres entre eux est évident. Le Baptême qui est régénération spirituelle vient, en effet, le premier ; ensuite, vient la Confirmation, orientée formellement au don d'une force spirituelle parfaite ; enfin, l'Eucharistie, destinée au final achèvement.

En vain objecterait-on contre cet ordre logique, le fait que l'Eucharistie est nourriture spirituelle, tandis que la Confirmation dit croissance et de ce chef suit, semble-t-il, la nourriture, facteur de croissance. En réalité, la nutrition précède la croissance comme sa cause et la suit, comme principe de conservation de la vie en forme et force d'adulte[37]. Au reste, au plan de la vie spirituelle comme au plan de la vie corporelle, la vie se caractérise essentiellement par la nutrition. C'est pourquoi, ainsi que nous le verrons dans le traité de l'Eucharistie, aucun sacrement ne confère la vie spirituelle, sinon en raison de son orientation foncière et finale à l'Eucharistie, nul ne reçoit la vie divine ici-bas sinon en vertu d'un désir explicite ou implicite de l'Eucharistie. Néanmoins, l'ordre idéal, en doctrine comme dans la pratique de l'Eglise, postule que l'Eucharistie, nous y insisterons bientôt, suive la Confirmation et non inversement. L'initiation chrétienne primitive l'atteste éloquemment et l'Orient, pour une grande part, y reste fidèle. Certes, dans l'Eglise latine, il est souvent plus facile d'accéder à l'Eucharistie avant d'avoir reçu la Confirmation, mais chaque fois que la chose est possible,

---

37. III. LXV. 2, 3m.

il faut préférer l'ordre inverse. Il n'est pas normal de recevoir la Confirmation à la suite d'une Messe de communion ; pourquoi, lorsque la Confirmation est donnée le matin, ne serait-elle pas suivie de la Messe et de la Communion ? Pourquoi, lors d'un baptême d'adulte, si l'Evêque est disponible, ne pas lui demander de conférer en personne au catéchumène l'un après l'autre les trois rites d'initiation, comme le prévoient le Rituel et le Pontifical Romains, plutôt que, pour consolation sacerdotale, se réserver, avec l'autorisation épiscopale, la joie de baptiser, de communier le néophyte ; et, le conduire seulement après à l'évêque, pour le Don du Saint-Esprit ?

Dans l'énumération classique des sacrements, la Pénitence vient après l'Eucharistie : fidélité aux origines chrétiennes d'une part ; d'autre part, ordre authentique, normatif. L'Eucharistie vient normalement consommer l'œuvre des sacrements de baptême et de confirmation, il ne peut être question, lorsqu'un moment seulement sépare ces trois sacrements de recourir à la Pénitence ; et puis, l'état normal du chrétien est l'état de grâce, lequel comme le rappelle saint Thomas ne requiert pas de soi et surtout, pour chaque communion, la réception préalable de la Pénitence[38]. Pour qui n'a pas péché gravement, il n'est point d'obligation de recourir au sacrement de Pénitence, avant de communier, même au temps pascal.

Ainsi n'est-il pas difficile d'apercevoir comment le Concile de Trente a pu définir que « les sept sacrements ne sont pas égaux entre eux au point qu'à aucun titre l'un ne soit plus digne que l'autre »[39]. Il n'est pas plus mal aisé à qui tient l'enseignement de la foi et de la théologie catholique en matière sacramentaire de se rendre compte de la prééminence sans pareille de l'Eucharistie.

---

38. III. LXV. 2. 4m. *Voir Appendice* 3.

39. TRIDENT. Sess. VII. Canon 3.

9. *PREEMINENCE SANS PAREILLE DE L'EUCHARISTIE*[40].

Cette prééminence apparaît dans la pratique sacramentelle. Denys l'avait déjà observé : « Nul ne reçoit perfection d'une œuvre hiérarchique sinon par la très divine Eucharistie »[41]. Le Baptême, la Confirmation, la Pénitence, l'Extrême-Onction, l'Ordre et le Mariage ne sont normalement administrés et habituellement reçus qu'accompagnés de l'Eucharistie, dans la même cérémonie. Beaucoup de chrétiens ne vont à confesse qu'en fonction de la communion qu'ils veulent faire. L'Eglise ne confère aucun ordre majeur que l'Ordinant ne reçoive ensuite la sainte Eucharistie. La Messe de Mariage, la bénédiction nuptiale au cours de la Messe, la communion : telle est la suite idéale des épousailles chrétiennes, telle la pratique en milieu non déchristianisé.

Il faut garder fidèlement ces usages, les reprendre où ils sont tombés, car ils ont valeur pédagogique incontestable : ils signifient l'excellence absolue du sacrement d'Eucharistie et assurent l'abondance de ses fruits.

Une telle prééminence ressort encore d'une double considération.

Premièrement, l'Eucharistie contient substantiellement le Christ en personne. Les autres sacrements ne contiennent qu'effluve instrumental, émanant du Christ. En outre, les autres sacrements ne reçoivent efficace de sanctification que dans l'usage que l'homme en fait ; dans l'Eucharistie, antérieurement à tout usage du chrétien, se trouve l'Auteur de toute sainteté lui-même. Excellence unique ; car toujours l'être par essence prime l'être participé.

Deuxièmement, la même vérité se manifeste à qui considère l'ordre qui préside à l'économie sacramentaire. Tous les autres sacrements apparaissent en effet, orientés à l'Eucharistie, comme à leur fin.

C'est évident pour le sacrement de l'Ordre. N'est-on

---

40. III. LXV. 3.
41. DENYS. *De Coel. Hier.* Cap. 3. Voir *Appendice* 3.

pas ordonné prêtre en vue de consacrer l'Eucharistie ? Le sacrement de Baptême, lui, est destiné à la réception et à l'offrande cultuelle de l'Eucharistie ; en cela, il trouve perfection et complément dans le sacrement de Confirmation qui fortifie le baptisé contre le respect humain qui le tiendrait éloigné d'un tel sacrement. La Pénitence et l'Extrême-Onction ont même ordonnance foncière : il s'agit dans les deux cas de préparer l'homme à la digne réception du Corps du Christ, pain de route, à toutes les étapes du voyage, y compris la dernière. Quant au Mariage, il vise l'Eucharistie au moins par sa signification, puisqu'il symbolise l'union du Christ et de l'Eglise : « C'est là un grand mystère, j'entends cela du Christ et de l'Eglise »[42], dit l'Apôtre. Ce sacrement n'a-t-il pas encore pour fin d'assurer en l'Eglise de la terre la procréation et l'éducation de futurs communiants et de futurs prêtres pour le Sacrifice de la Loi Nouvelle, selon le rite de la religion chrétienne[43] ?

10. *LES SEPT SACREMENTS ENTRE EUX.*

Quant aux autres sacrements, on peut les comparer entre eux à plusieurs points de vue.

Au point de vue de la nécessité, le Baptême vient en premier lieu ; au point de vue de la perfection, vient l'Ordre, activement ordonné à l'Eucharistie et n'excluant de soi, aucun autre sacrement ; entre les deux se situe la Confirmation, complément du baptême, ordination du laïc chrétien à témoigner officiellement dans l'Eglise. La Pénitence et l'Extrême-Onction appartiennent à une ca-

---

42. *Ephes.* 5^{31}.

43. *Bénédiction nuptiale au rite syro-jacobite* : « Que leurs mariages soient excellents, comme ceux des anciens pères pieux et justes, qui furent unis avec dévotion et dont la postérité fut bénie et multipliée comme les étoiles du ciel et le sable du rivage de la mer... Que d'eux aussi proviennent des évêques, des prêtres pour votre ministère et des diacres (officiant) au milieu de votre peuple saint... Des enfants qui leur viendront faîtes des prêtres et des rois, des chefs et des juges... Qu'ils voient leur fils chefs et sages dans ce siècle, et prêtres à l'autel ». DENZINGER. *Ritus Orientalium*. Wurzbourg, 1863. T. 1. p. 387. pp. 392-393.

tégorie inférieure ; elles ne sont pas orientées à la vie chrétienne prise en son essence, mais seulement en ses accidents. Quels que fréquents, en effet, que soient les péchés chez les chrétiens, ils ne font point partie de la vie de sainteté inaugurée au Baptême, ils la contrarient plutôt et surviennent accidentellement. Si, d'autre part, on compare l'un à l'autre ces deux sacrements pénitentiaux, on découvre entre eux un rapport analogue à celui qui relie la confirmation au baptême ; l'un est le complément de l'autre. La Pénitence est plus nécessaire, cependant, tandis que l'Extrême-Onction apporte plus de perfection en la remise du péché et de ses peines.

Que de nuances en de telles comparaisons ! Comme il faut tout peser !

Sans doute, le Mariage est ordonné au bien commun et le bien commun l'emporte sur le bien individuel. Mais le mariage vise le bien commun corporel et le bien spirituel, même personnel, prime ; la virginité est supérieure à l'état de mariage et, surtout, le bien commun spirituel de toute l'Eglise est contenu substantiellement dans le sacrement de l'Eucharistie dont la fin est la haute vie spirituelle des personnes humaines unies au Sauveur.

Sans doute, l'Ordre et la Confirmation députent les fidèles du Christ à des offices spéciaux et élevés, offices gradués d'ailleurs : cela appartient à la charge du chef. C'est pourquoi la collation de ces sacrements relève de l'Evêque seul, à titre ordinaire, car l'évêque tient dans l'Eglise place de chef. L'Eucharistie ne députe pas les hommes à un office déterminé ; mais cela tient à sa supériorité absolue, elle donne une grâce de sainteté intérieure rendant plus apte à saintement accomplir tout office dans l'Eglise, elle est la fin de tous les Offices, de toutes les charges et de toutes les fonctions dans l'Eglise, car, pour finir, l'Eglise du Christ est l'Eglise des saints ; tout dans l'Eglise de la terre est ordonné à la charité, à la vie, à l'unité, seuls les saints seront le Corps du Christ, lors de la consommation des temps ; tout dans l'Eglise de

la terre est ordonné à la joie et à la paix dans l'union de l'âme à Dieu : grâce proprement eucharistique.

Sans doute, le caractère sacramentel est participation au Sacerdoce du Christ et c'est ce qui fait sa grandeur ; mais l'Eucharistie unit le Christ en personne au fidèle d'une union vitale ; c'est fonction plus relevée que d'imprimer le caractère du Christ, participation fonctionnelle au pouvoir instrumental de la sainte Humanité du Sauveur.

Le Baptême apparaît bien comme le sacrement de nécessité plus contraignante. A ce point de vue, c'est le plus important, car pour qui prétend à l'âge adulte et à la maturité parfaite, il est nécessaire d'exister d'abord.

L'excellence relative de l'Ordre et de la Confirmation provient du ministère auquel ils promeuvent ; celle du mariage, de sa signification. Ainsi, rien n'empêche qu'un sacrement soit plus digne qu'un autre à tel point de vue particulier, sans qu'il soit pour autant purement et simplement plus digne.

11. *L'INEGALE NECESSITE, POUR LE SALUT, DE CHACUN DES SEPT SACREMENTS*[44].

De même, parce qu'aucun sacrement n'est superflu, parce que Dieu ne fait rien en vain, ce n'est pas une raison pour estimer également nécessaire au salut chacun des sept sacrements[44Bis].

Le Seigneur en personne dans l'Evangile présente Baptême et Eucharistie comme absolument indispensables à qui veut entrer dans le Royaume de Dieu et posséder en soi la vie divine. Et cependant, l'Eglise l'enseigne[45], on peut être sauvé sans la réception effective des

---

44. III. LXV. 4.

44Bis. CONCILE DE TRENTE. Sess. XXI. Canon 4 : « *Licet omnia singulis necessaria non sint.* »

45. *Codex Iuris Canonici.* Canon 737. — TRIDENT. Sess. XXI. Canon 4.

sacrements de Baptême et d'Eucharistie ; mais, non s'il y a refus de ces sacrements par mépris de la religion.

Nécessité de recevoir les sacrements pour le salut. *Nécessité :* le mot est ambigu. Saint Thomas lève en partie l'ambiguïté par une distinction devenue classique. Il s'agit de nécessité par rapport à la fin qu'on a en vue et qui est, en l'espèce, le salut à quoi sont destinés tous les sacrements. Or un tel nécessaire se dit en un double sens. Il y a le nécessaire, sans quoi la fin ne peut être : ainsi l'aliment est nécessaire à la vie humaine. Il y a le nécessaire, sans quoi la fin n'est pas atteinte aussi heureusement : ainsi le cheval, la voiture automobile sont-ils nécessaires à l'homme qui désire accomplir un long voyage commode et rapide. Cette dernière nécessité n'est pas absolue : il ne s'agit pas, dans le cas, d'impossibilité de voyager autrement, mais seulement de voyager dans les meilleures conditions ; nécessité de mieux-être.

Cette distinction invoquée, le Docteur Commun range parmi les sacrements de nécessité absolue, le Baptême, la Pénitence et l'Ordre. Le Baptême est purement et simplement nécessaire à chaque personne humaine ; la Pénitence est nécessaire d'une manière aussi impérieuse, chez le baptisé qui a péché gravement. Quant au Sacrement de l'Ordre, sa nécessité absolue vise l'Eglise et non l'individu humain ; « là, en effet, où personne ne gouverne, le peuple se dissout»[46] : remarquent les Proverbes.

Les autres sacrements ne sont nécessaires qu'au second sens, car la Confirmation perfectionne le Baptême, l'Extrême-Onction la Pénitence ; le Mariage conserve la multitude dans l'Eglise par la propagation de l'espèce.

Mais ce qui est nécessaire au mieux-être, personne ne le regarde comme superflu[47].

La nécessité absolue de prendre l'Eucharistie comme réfection — la Tradition l'atteste — doit s'entendre au plan de la manducation spirituelle, œuvre des vertus théo-

---

46. *Proverb.* 11^{14}.
47. III. LXV. 4, 1m.

logales qui unissent l'âme à Jésus-Christ, et non au plan de la manducation sacramentelle[48].

Pour en finir avec cette question de nécessité, saint Thomas observe non sans humour que si mépriser un sacrement quelconque est sûrement contraire au salut, il n'y a pas mépris d'un sacrement du seul fait qu'on ne le reçoit pas : autrement tous les chrétiens seraient tenus de recevoir Ordre et Mariage[49].

12. *SACREMENTS NECESSAIRES : ESSAI DE PRECISION.*

L'exposé est classique : tous les sacrements ne sont pas également nécessaires ; certains s'imposent aux personnes prises individuellement, d'autres à l'Eglise seulement en sa réalité de corps social. Nulle difficulté, tant qu'on en reste à cet énoncé général. Dans le contexte doctrinal d'un saint Thomas d'Aquin, il est évident que la nécessité de moyen, distinguée de la nécessité de mieux-être, loin de faire abstraction de la libre volonté de Dieu la suppose ouvertement. Notre Docteur n'a-t-il pas établi dès le début de son traité que les sacrements sont une œuvre de la sagesse divine ; leur nécessité, leur sens tiennent à l'excellente adaptation du salut à l'humanité déchue et rachetée. A l'intérieur de ce plan de salut dans le Christ, l'économie sacramentaire relève tout entière de la libre volonté de Dieu ; si certains sacrements sont purement et simplement nécessaires au salut de l'homme, il est certain qu'une telle nécessité est fondamentalement d'ordre moral au sens où l'épithète « moral » désigne quelque chose qui relève d'une libre décision du Législateur[50].

A ce point de vue, tout un vocabulaire théologique moderne recouvre maintes équivoques. Ne distingue-t-on pas à propos des sacrements inégalement nécessaires, la nécessité de précepte et la nécessité de moyen ? « La

48. III. LXV. 4. 2m.
49. III. LXV. 4, 3m.
50. Ainsi le Concile de Trente, Sess. XIV, Can. 6, parle de la Confession sacramentelle comme étant nécessaire au salut « *de droit divin* ».

nécessité de précepte est, nous dit-on, celle qui provient uniquement *d'une obligation morale imposée par le législateur* ». Ainsi, « la nécessité de précepte ne peut s'appliquer qu'à ceux qui sont capables d'obligation morale, c'est-à-dire aux adultes de raison... » « La nécessité de moyen est celle qui provient de *la connexion intime entre le moyen et la fin à obtenir*. Ainsi un bateau ou un avion est nécessaire pour passer d'Europe en Amérique. En matière de salut, une telle nécessité s'impose à tous, adultes ou enfants, et l'ignorance, même non coupable, n'en excuse pas. Cette nécessité de moyen peut être absolue ou relative.

« Elle est absolue quand elle résulte de la nature des choses ; elle est relative quand elle dépend de la volonté de Dieu qui l'a instituée et pour ainsi dire insérée dans la nature des choses. Mais puisque la nécessité de moyen relative dépend d'une institution positive, elle peut ne pas s'imposer aussi rigoureusement que la nécessité de moyen absolue. En cas d'ignorance du moyen établi par Dieu ou s'il est impossible d'y recourir, il suffira à l'homme pour assurer son salut éternel de joindre au Moyen absolument nécessaire le désir, implicite ou explicite du moyen relativement nécessaire »[51].

La pensée est claire. Une certaine confusion subsiste cependant... Essayons de la dissiper. Il n'est pas de sacrement, nous l'avons dit, qui puisse être nécessaire, sinon d'une nécessité découlant de la libre volonté de Dieu. Aucune nécessité n'existe de par le monde — car le nécessaire et le contingent sont des propriétés du créé, — Dieu est au-dessus infiniment — aucune nécessité n'existe qui n'existe de par la libre volonté de Dieu[52]. « Ce n'est pas parce que Dieu veut telle fin qu'il veut les moyens. Dieu, cependant, veut les réalités qui tendent ou acheminent à la fin comme ordonnées à la fin. Il veut

---

51. Je choisis ce texte de M. MICHEL dans l'article *Sacrements* du D. T. C. Col. 634, en raison de sa clarté remarquable.

52. I. XXII. 4.

ceci orienté à cela ; il ne veut pas ceci parce qu'il veut cela »[53].

Appliquons ce principe métaphysique aux sacrements.

Dieu ne veut pas le salut d'un homme parce qu'il veut que celui-là qui est baptisé soit sauvé ; car le baptême est moyen de salut, le salut est la fin du baptême. Dieu ne veut pas non plus le baptême, son administration à tel ou tel en vue du salut de tel ou tel, parce qu'il veut le salut de tel ou tel. Dieu veut simplement l'orientation du baptême au salut comme moyen de salut, efficace de soi en toutes les conditions de fruits que l'on sait.

Dès lors, que veut-on dire lorsque l'on parle de nécessité absolue comme d'une nécessité résultant de la nature même des choses par opposition à la nécessité relative laquelle dépend de la volonté de Dieu ? Est-il donc une seule nécessité qui ne dépende de la libre volonté de Dieu ? Est-il quelque nature qui ne dépende de la libre volonté de Dieu hormis la nature divine, laquelle est essentiellement intelligence et volonté libre ? « Dieu a voulu que l'homme possédât des mains, écrit saint Thomas, pour que par leurs multiples activités elles fussent au service de l'intelligence humaine ; il a voulu que l'homme fût intelligent pour qu'il fût homme — il y a là liaison essentielle, nécessaire — il a voulu que l'homme fût l'homme pour qu'il entrât dans la jouissance de son Dieu et couronnât l'univers »[54].

Il faut donc nous rappeler le sens de l'institution sacramentaire tout entière de sagesse divine en fonction de l'homme, toute entière dominée par le dessein divin de merveilleuse miséricorde : adapter à l'homme des moyens de salut. Impossible, par conséquent, de parler, en l'espèce, de nécessité au sens déterministe où les sciences de la nature usent de pareil terme. On ne peut

53. I. xix. 5.

54. I. xix. 5. 3m.

davantage concevoir un seul instant la nécessité des sacrements en général ou de tel ou tel sacrement en fonction du salut comme une économie rendant le salut plus difficile aux hommes que si elle n'existait; moins encore : impossible, là où en dehors de cette économie il eût été possible. Non. La nécessité des sacrements en leur ensemble, comme la nécessité de l'Eglise terrestre dont ils constituent la structure organique visible n'est pas destinée à restreindre les possibilités de salut pour l'humanité mais à les étendre, à les répandre jusqu'aux confins mêmes de l'humanité prise en son extension sans doute, mais surtout et avant tout, et par celà même en son extension à travers les zones diverses de la nature humaine, dans toute l'épaisseur de sa condition spécifique dans l'histoire du péché et de la grâce.

Ainsi, si nous excluons le cas des enfants, incapables d'actes personnels, cas dont nous réservons l'étude au traité des sacrements d'initiation chrétienne, nous pouvons et devons dire que le baptême s'impose aux hommes dans la mesure où les hommes peuvent le recevoir[54Bis] ; devoirs, pouvoirs et droits sont corrélatifs. Si Dieu impose un sacrement comme condition de salut, c'est au bénéfice des hommes : le salut de l'homme est la fin et non l'économie sacramentaire, tout entière moyen de salut ; c'est par plus grande miséricorde, car le salut par le baptême est plus facile et plus abondamment assuré que par la justification extra-sacramentelle.

On déclare souvent : « Faisant abstraction de l'institution des sacrements, on doit dire qu'une seule chose est nécessaire pour le salut de nécessité de moyen absolue : c'est le mouvement de charité parfaite qui nous place dans l'amitié de Dieu, en bref, l'état de grâce avec les dispositions de foi et d'espérance qui le préparent. Tel est le moyen inhérent à la nature même des choses »[55].

54Bis. III. LXVIII. 2.

55. A. MICHEL. D.T.C. Article *Sacrements*. Col. 634.

Cette gradation dans la nécessité est fort juste. Et cependant, il faut observer, que si charité et mérite sont nécessaires au salut, c'est-à-dire, à l'introduction dans la gloire divine, l'unique raison en est que Dieu a voulu le salut par manière de récompense et de justice. Saint Thomas enseigne à propos des anges, qu'ils ont acquis la gloire par option méritoire ; il les place par conséquent, ne serait-ce qu'un instant, dans l'état de voyageur. Mais, il est évident que Dieu peut accorder sa gloire à une créature qu'il crée en cet état ou encore pardonnant ses péchés, lui infuser immédiatement la lumière de gloire.

Toutes ces remarques, afin de mettre en relief la délicatesse de pareils énoncés. De nombreux théologiens modernes hésitent à admettre que l'Eucharistie soit nécessaire de nécessité de salut ; ils craignent de restreindre de la sorte les possibilités pratiques du salut. Les Pères entendaient pourtant avec rigueur les paroles du Seigneur en Jean et saint Thomas les suit. Ni les uns ni l'autre n'ont jamais prétendu pour autant que nul homme ne serait sauvé qui n'ait effectivement reçu le sacrement d'Eucharistie ; comment, autrement, les justes de l'Ancien Testament eussent-ils pu entrer dans le Royaume des cieux ?

Sans entrer dans une discussion qui viendra en son lieu nous nous contenterons d'affirmer ici de l'Eucharistie, à la suite de saint Thomas, ce que l'Eglise enseigne du baptême[56] : « Sans le désir de recevoir l'Eucharistie, il ne peut y avoir de salut pour l'homme »[57]. Ainsi parlait Augustin[58] à la suite d'Innocent I. Le salut n'en est pas rendu plus difficile ; puisque le vœu implicite suffit à la rigueur, lequel est toujours impliqué de soi dans la foi aimante à Dieu-Providence comme dans la réception

---

56. Concile de Trente. Sess. VII. Canon 5 : « Si quelqu'un dit que le baptême est facultatif, c'est-à-dire, non nécessaire au salut... »

57. III. lxxx. 11.

58. Saint Augustin. *De peccat. meritis et remissione.* P. L. 44. Col. 123-124 ; 128-129.

du baptême et de n'importe quel autre sacrement. L'importance de cette doctrine est dans la place unique et d'excellence, qu'elle reconnaît à l'Eucharistie dans la vie sacramentaire aussi bien que dans la vie spirituelle : place qui est la place même de Jésus crucifié pour le salut des hommes.

Que l'on considère, en effet, la grâce propre à l'Eucharistie, qui est l'unité du corps mystique : il est sûr que sans elle, il n'est pas de salut. Cependant, avant de recevoir effectivement le sacrement d'Eucharistie, on peut posséder la grâce eucharistique et de cette manière le salut.

C'est que le sacrement d'Eucharistie n'est pas nécessaire à la manière du sacrement de baptême.

Le baptême est nécessaire à l'inauguration de la vie spirituelle ; la réception de l'Eucharistie à sa consommation. L'un est nécessaire comme principe, l'autre comme fin.

Le baptême ne peut être reçu en désir, du fait qu'on reçoit un autre sacrement. Le principe dans l'ordre de génération doit exister réellement dans le monde extérieur. La fin existe comme telle dans l'intention. Ainsi, le baptême sauve-t-il de soi lorsqu'on le reçoit ; accidentellement lorsqu'on le désire. L'Eucharistie, elle, non seulement sauve de soi en consommant le salut lorsqu'on la reçoit, mais encore de soi, par l'intention qui y fait tendre. Nécessité de la cause finale ; la plus rigoureuse, certes, la plus impérieuse ; car elle oriente et commande toutes les autres.

Et cependant, redisons-le, en pratique, l'Eucharistie n'est pas nécessaire comme l'est le Baptême. La raison en est simple : ce qui est nécessaire purement et simplement dans l'Eucharistie, ce n'est pas l'usage du sacrement externe ; c'est le sacrement intérieur, la réalité signifiée et contenue dans le Sacrement des sacrements. « Ainsi est-il avéré que l'Eucharistie, de soi, possède la vertu de conférer la grâce, à la différence des autres sacrements, lesquels acquièrent cette vertu d'ailleurs,

c'est-à-dire, de l'Eucharistie. En effet, la réalité signifiée et contenue dans ce sacrement est le Christ lui-même, dont les autres sacrements avec leurs vertus sont les instruments. Voilà pourquoi l'Eucharistie se tient en face des autres sacrements comme la source de la grâce par rapport aux rivières de grâces. Ainsi se vérifie comment quiconque reçoit effectivement un des sacrements chrétiens reçoit en désir l'Eucharistie et comment le désir de quelqu'un des autres sacrements implique le désir de l'Eucharistie. Quiconque, en effet, désire se désaltérer ou boit à un ruisseau, celui-là boit bien plus à la source qu'au ruisseau. En ce sens, saint Thomas dit que sans le vœu de ce sacrement, il n'y a pas de grâce première, aucun humain n'est justifié. Cette déclaration n'est rien d'autre que l'écho de la sentence du Seigneur: «Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez son sang vous n'aurez pas la vie en vous ». Le Seigneur parle ici de la manducation spirituelle en désir et habituelle ; en elle est contenue la manducation spirituelle actuelle en désir comme l'explicite dans l'implicite[59] ».

Ainsi apparaît à nouveau le sens de l'Economie sacramentaire dans le dessein de Dieu, relatif au salut des hommes : c'est le sens même de l'Incarnation Rédemptrice. Comme la nécessité des sacrements en général, l'inégale nécessité des sept sacrements de la Loi Nouvelle montre le sens pédagogique de l'Institution de l'Eglise visible, le sens de toute intervention surnaturelle de Dieu dans le monde en marche, le sens même de la création[60].

---

59. Pour cette doctrine, voir CAJÉTAN sur III. LXXIII. 3.

60. BOULGAKOFF, *L'Orthodoxie*, p. 190-192 : Un trait de la sacramentalité de l'Eglise, « c'est son cosmisme. « Elle » s'adresse non seulement à l'âme humaine mais à toute la création, et « elle » sanctifie cette dernière. Cette sanctification des éléments de la nature et de divers objets exprime l'idée que l'action sanctifiante du Saint-Esprit se répand par l'Eglise sur toute la nature. Les destinées de celle-ci sont liées au sort de l'homme : la nature corrompue à cause de l'homme attend de lui sa guérison. D'autre part le Seigneur, ayant pris sur lui la vraie humanité, a lié sa vie à toute la nature. Il marchait sur cette terre, il regardait ses fleurs et ses herbes, ses oiseaux, ses poissons, ses animaux ; il mangeait de ses fruits ; il a été

Si Dieu a besoin des hommes et des choses qui viennent à l'usage des hommes pour apporter le salut aux hommes ; c'est qu'Il le veut en vue d'un salut surabondant. Dieu qui n'a besoin de rien ni de personne, veut une telle économie pour le plus grand bien et pour le plus grand honneur des hommes, parce que les hommes, comme ils sont, ont besoin pour aller à Dieu commodément, humainement, en leurs démarches les plus divines, des hommes leurs frères et des choses de ce monde[60Bis]. Il leur est bon d'avoir besoin ainsi les uns des autres pour aller à Dieu : c'est une école d'amour pour aller à l'Amour. Ils ont avant tout besoin de l'Homme-Dieu, de cette divine Personne, créatrice de l'univers, de Dieu fait Homme et qui seul est l'Homme parfait, l'Homme Universel, transcendant et fraternel, dont le cœur de chair est le cœur même de Dieu, l'Homme qui est

---

baptisé dans l'eau du Jourdain, il a marché sur les eaux, il est resté dans le sein de la terre ; et il n'y a rien dans toute la création (hormis le mal et le péché) qui soit resté étranger à son humanité, et qui n'ait reçu ensuite — par l'homme — l'Esprit-Saint, lequel flottait au-dessus de la terre lors de la création... Le sens et le fondement de tous ces rites est qu'ils devancent (et préparent en même temps) la nouvelle créature, la transfiguration de la création « la nouvelle terre et le nouveau ciel ». Le rationalisme y voit facilement du « magisme » ou de la superstition païenne, parce qu'il restreint la force du christianisme aux limites du monde spirituel de l'homme. Mais l'homme est un esprit incarné, un être cosmique ; le cosmos vit en lui, il est sanctifié en lui, car le Seigneur n'est pas seulement le Sauveur des âmes, mais celui des corps aussi, et par conséquent du monde entier... Nous devenons sanctifiés nous-mêmes quand nous mangeons une substance sanctifiée. Dans l'Eucharistie la matière du monde est sanctifiée en devenant corps et sang du Christ, et il nous est donné d'être en communion avec Lui. Mais cette matière fait partie de la matière du monde entier.

— *Id. ibid.* pp. 235-236 : « Cette sanctification inclut une force transfigurante, de sorte que l'activité de l'homme qui transforme la nature, ou autrement dit, le travail économique, et la force de Dieu qui transfigure cette nature, en agissant au-dessus des forces humaines, mais non en dehors d'elles, y sont réunies toutes deux ».

60 bis. G. TRUC. *Op. cit.* pp. 171-172 : « Dans le courant de la vie spirituelle, dans l'ordinaire de l'extraordinaire, pour mieux nous montrer peut-être notre dépendance et sa sagesse, il lui plaît d'user de nos moyens et de s'abaisser à notre infirmité. La pratique des sacrements mène au salut et à l'harmonie de la vie commune. Elle est double et son ombre est encore une lumière. Elle met en action les données et les ressorts les plus intimes de la vie et elle prend une telle valeur qu'elle sait emprunter les voies de la terre pour atteindre le ciel ».

la Route, le Dieu qui est le Terme, la Patrie, l'Homme qui est le Médiateur et le Dieu qui est l'Au-delà béatifiant, le Repos éternel.

Ainsi, comme sur la Croix, dans les sept symboles sanctifiants qui la commémorent, Dieu montre aux hommes ce dont ils ont le plus besoin de savoir : qu'ils sont aimés de Dieu ; qu'appelés à être heureux, ils ne peuvent trouver leur bonheur qu'en Dieu, pour cette raison qu'il ne peut être indifférent à Dieu qui les veut aimer comme des fils, qu'ils ne l'aiment pas en retour. Il faudrait que Dieu ne les aimât pas pour qu'Il ne voulût pas leur bonheur ; il faudrait qu'il ne les voulût pas heureux pour qu'Il n'ait pas mis en leur cœur ce désir incoercible du bonheur. Il faudrait qu'il ne les aimât pas du grand amour dont il les a aimés pour ne pas leur avoir donné son Fils. Si l'Economie sacramentaire s'impose aux hommes, c'est que s'impose à eux l'Amour du Père des miséricordes.

L'Economie sacramentaire enseigne les hommes, d'un enseignement pratique, actif, tissu dans leur vie, à travers l'évocation des symboles les plus riches et les plus suggestifs.

Richesse de cet enseignement vivant.

Le « parti de Dieu » n'est point autre que le « parti des hommes »[61], la création est pour l'homme, elle est bonne et l'usage que l'homme peut et doit en faire est chose excellente, à la limite et à la lettre, divinisante.

Seul, le péché fait obstacle à l'amitié de l'homme avec Dieu comme à l'exaltation de l'homme en Dieu, dans le libre usage de la création de Dieu[62]. Et cependant, le péché n'a été permis par Dieu qu'en vue d'un plus grand bien pour l'homme. Dans sa miséricorde, dans le Christ Rédempteur, Dieu utilise le péché de l'homme et ses sui-

61. J.-P. Sartre. *Le Diable et le Bon Dieu.*

62. G. Truc. *Op. cit.* p. 172 : « Pourquoi cette intervention divine ? Evidemment à cause de l'insuffisance humaine et de notre état peccamineux. Le péché, voilà le point original du christianisme qui l'humanise, l'approfondit, le moralise, si l'on peut dire, et le sépare de l'antique idée de souillure ».

tes, pour son salut. Il va jusqu'à assumer dans la Pénitence d'amour que doit être la vie chrétienne en son intégralité, non seulement les épreuves issues du péché de race et des péchés des personnes individuelles, mais encore le péché personnel dans la détestation psychologique du pécheur repentant ; cette dernière est, en effet, élevée par le Christ jusqu'à entrer comme composante du sacrement de réconciliation et de purification[63]. Victoire du bien sur le mal. Victoire de la miséricorde sur la malice. La maladie grave, le danger de mort, les dernières langueurs, la mort ; tout cela encore est assumé en vue de l'ultime participation au sacrifice de la Croix et de l'Autel.

Du berceau à la tombe, de l'inauguration de la vie spirituelle, jusqu'à sa consommation terrestre, Dieu a voulu que normalement l'homme ait besoin d'un autre homme, d'un geste humain, d'une parole humaine qui éclaire et vivifie, fortifie, soutienne, relève, consacre l'amour conjugal et la propagation de la race, guérisse et introduise dans la Patrie. Ainsi, les sacrements, dons de l'Amour éternel de Dieu dans le Christ, constituent en ce monde le symbole et le tissu organique de la vivante communion des saints ; les hommes y reçoivent et y donnent le don de Dieu qu'est la vie divine et ceux-là y reçoivent le plus qui donnent avec Dieu, comme

---

63. III. LXXXIV. 1. 1m : Le Sacrement intérieur (ici) est la pénitence intérieure du pécheur ; — III. LXXXIV. 2 : « La matière prochaine de ce sacrement consiste dans les actes du pénitent, dont la matière est faite des péchés dont il se repent, qu'il confesse et pour lesquels il satisfait ». — III. LXXXIV. 5 : « Dans ce sacrement opère la vertu de la Passion du Christ par l'absolution du prêtre en même temps que par l'œuvre du pénitent, lequel coopère à la grâce pour la destruction du péché ».

G. TRUC. *op. cit.* p. 173 : « Les sacrements sont donc le canal par où la grâce atteint le pécheur, le purge de ses vices et l'anime de cette flamme vive — la charité — qui fait de lui un enfant de Dieu. Ils ont ainsi une double opération, négative d'abord, puis positive. Ils défrichent, ils sèment, et ils arrachent l'ivraie avant de moissonner l'épi. Appropriés à l'homme par leurs moyens d'action, ils se plient à sa faiblesse pour l'amender ou l'élever, le nourrissent d'une nourriture réelle, le lavent d'une eau palpable ; venus de Dieu, ils en apportent, sous un appareil matériel, la présence ineffable et la toute puissante douceur ; ils usent de la crainte et ils aboutissent par l'amour. Jamais on n'a pourvu par des voies plus sûres à notre première et à notre inapaisable soif d'infini. »

en vertu d'un identique amour de don et de miséricorde ; tant il est vrai qu'il vaut toujours mieux donner que recevoir. Il est ennoblissant de collaborer avec Dieu, à l'œuvre divine par excellence : la divinisation de la créature intelligente ; cette tâche est particulièrement l'office du sacerdoce ministériel de l'Eglise[64].

64. G. TRUC. *Op. cit.* p. 174 : « L'homme se moule sur le principe qui, à son tour, le modèle. Un double travail, d'en bas et d'en haut, ménage une même fin. La créature cherche le Créateur qui vient à sa rencontre et récompense l'élan, qu'il a d'ailleurs provoqué, par le don d'une discipline infaillible et d'une vertu souveraine. Les sacrements assurent le passage et l'échange. Ils déterminent l'imitation et ils consomment la fusion... Les sacrements, à la fois signes et choses, sont les agents de la vie spirituelle. Ils tracent le cadre et esquissent le dessin ; ils apportent la figure et la réalité. Il y a dans le geste du prêtre qui absout, Dieu qui pardonne ; il y a, sous les apparences du pain, une véritable chair. Nous ne saurions ni supporter l'éclat de l'Etre ni nous contenter de l'image. Les sacrements réduisent l'antinomie. Ils nous transmettent l'incorporel sous une forme sensible, ils élèvent, sans la détruire, notre faible capacité d'amour, à la hauteur de l'amour divin. Ils expriment l'ineffable et nous permettent d'assimiler la nourriture des anges. Ils couronnent la tentative la plus hardie qui se rencontre dans l'histoire psychologique des hommes pour accorder le relatif et l'absolu. »

Appendices

I

La causalité des Sacrements dans l'œuvre de saint THOMAS

II

La Grâce Sacramentelle chez SAINT THOMAS, CAJÉTAN, JEAN DE SAINT-THOMAS, dans *Ad Catholici Sacerdotii* et *Casti Connubii*

III

L'Eucharistie sommet et consécration de tous les autres sacrements

Appendice I

La causalité des sacrements dans l'œuvre de saint Thomas

IV. Sent. Dist. I. Q. I. Art. 4. (1254-56).

D'abord, la question : *Utrum sacramenta N. L. sint causa gratiæ ?*

Ensuite l'objection 5 : *Præterea, sacramenta non causant gratiam in animam per modum INFLUENTIÆ, quia sic crearent ipsam, nec iterum educunt eam de potentia materiæ naturali, quia gratia non est in potentia naturali materiæ. Ergo nullo modo gratiam causant.*

L'objection 6 : *In sacramento Altaris transsubstantiatur panis in corpus Christi ; quod non potest fieri nisi VIRTUTE INFINITA, qualis non est virtus formæ illius sacramenti. Ergo virtus illa non causat dictam transsubstantiationem, et eadem ratione nec alia sacramenta causant gratiam quam significant.*

L'enseignement de S. Thomas, Solution 1re :
après le rejet de l'explication par la causalité *sine qua non :*

Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo *consequuntur in anima.* Unum *quod est* sacramentum et res, *sicut character, vel aliquis ornatus animæ in sacramentis in quibus non imprimitur character,* aliud *quod est* res tantum, *sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causæ aliquo modo efficientes ; sed respectu secundi sunt causæ disponentes tali dispositione quæ est necessitas, nisi impedimentum ex parte recipientis ; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens.*

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo EX PARTE EFFECTUS : *scilicet* IN DISPONENTEM, *quæ* causat dispositionem ad formam ultimam ; *et* PERFICIENTEM, quæ inducit ultimam perfectionem. Alio modo EX PARTE IPSIUS CAUSÆ *in* agens principale, *et* instrumentale. *Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum.*

Instrumento *autem* competit DUPLEX ACTIO ; una *quam habet* EX PROPRIA NATURA, alia quam habet prout motum a primo agente... *Sed sciendum est quod* actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, *quam principale agens inducit, aliquando autem non ; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum :*

sic qualitates activæ et passivæ elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animæ humanæ, quæ est ab extrinseco.

Dicendum *est ergo, quod principale Agens respectu justificationis Deus est, nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua ; sed propter congruitatem ex parte hominis justificandi, ut supra dictum est*[1], *utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis justificationis. Hujusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquæ abluere, et oleo facere nitidum corpus ; sed ulterius,* in quantum sunt instrumenta divinæ misericordiæ justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, *quod primo correspondet sacramentis, sicut est* character, *vel* aliquid hujusmodi. *Ad* ultimum autem effectum, *quod est* GRATIA, NON PERTINGUNT ETIAM instrumentaliter, NISI DISPOSITIVE, *in quantum hoc ad quod* intrumentaliter effective *pertingunt, est* « DISPOSITIO, quæ est necessitas, quantum in se est »[2], *ad gratiæ susceptionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quæ competit sibi inquantum est res quædam, pertingit ad effectum qui competit sibi in quantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scamni : ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua baptismi « corpus tangit et cor abluit » ; et ideo dicitur quod sacramenta efficiunt quod figurant. Et hunc modum justificandi videtur Magister tangere in Littera : dicit enim quod homo* non quærit salutem in sacramentis quasi ab eis sed PER ILLA A DEO. *Hæc enim præpositio* a *denotet principale agens ; sed præpositio per denotat causam instrumentalem.*

2m: dicendum quod reducuntur ad genus efficientis causæ, non principalis, sed instrumentalis. Deus autem solus est causa gratiæ quasi principale agens, sed sacramenta quasi instrumentaliter et dispositive, *ut dictum est, agentia sunt.*

3m : ... « nec iterum oportet quod instrumentaliter agens sit simpliciter nobilius effectu ; quia effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti, qui quandoque per vilia instrumenta nobiliores effectus inducit sicut medicus perducit ad sanitatem per clysterem.

5m : dicendum quod ex sacramentis causatur per modum influentiæ gratia, nec tamen sacramenta sunt quæ influnt gratiam sed per quæ *Deus, sicut per instrumenta, animæ gratiam influunt*[3].

---

1. IV. Sent. d. I q. I. a. 2. sol. 1. *in corp :* « Ici, prévaut ouvertement chez saint Thomas la notion médicinale des Sacrements et nulle allusion n'est faite à la nécessité du culte à rendre à Dieu ». SIMONIN-MEERSSEMAN. p. 67.

2. *Vide Albert. Magn.* IV. Sent. Dist. 1B. Art. 5. « *Ad aliud dicendum quod sacramentum est causa ut disponens in subjecto et est dispositio quæ est necessitas, quantum in se est* ». *apud.* SIMONIN-MEERSSEMAN. p. 53, 19.

3. *Comp. Petr. Lomb.* IV. Sent. d. 1. c. V. — *loco hujus respons.* On lit dans le manuscrit B. Cod. Vatican. lat. 759 (*Saec. XIV. ineunt.*) f. 11 Vb — 132 b. « *dicendum quod illa dispositio ad quam instrumentaliter pertingit sacramentum, non est inconveniens quod ponetur quasi materia*

6m : dicendum quod in transsubstantitione, cum sit quasi quidem motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino et accessum ad terminum. Verba *ergo* sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transsubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo ; *sed* quantum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter, NISI DISPOSITIVE, SICUT IN ALIIS SACRAMENTIS ACCIDIT.

Solutio II : Instrumentum autem agit ut motum ab alio ; et ideo competit sibi virtus proportionata motui : motus autem non est ens completum, sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 Physiq... Et ideo virtus instrumenti in quantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in natura, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili ; et hujusmodi entia consueverunt INTENTIONES nominari, *et habent aliquid simile cum ente, quod est in anima, quod est ens diminutum, ut dicitur in VI Metaph . Et quia sacramenta non efficiunt effectum spiritualem nisi in quantum sunt instrumenta ; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum*[4].

1m *: Virtus hæc quæ est in sacramentis reducitur ad id genus in quo est virtus completa principalis agentis, quæ est qualitas,* vel IN QUA ESSET, si in genere esset : quia virtus increata non est in aliquo genere.

2m*: Dicendum quod instrumento datur virtus agendi instrumentaliter dupliciter. Uno modo quasi inchoative, quando instituitur in specie instrumenti ; et ideo dicit Hugo quod continet gratiam ex sanctificatione. Alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra ; et similiter complete datur virtus sacramentis in ipso usu sacramentorum. Nec est inconveniens, si virtus quæ motui proportionatur, datur rei statim vel post modicum desituræ.*

3m *: Virtus prædicta... reducitur autem ad bona maxima, in quibus est gratia, quæ quodammodo est complementum ipsius virtutis, quasi finis ejus.*

4m *: « In re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum ; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinæ, ut dicitur in lib. de Sensu et Sensato, continet INTENTIONES animæ : quoddammodo ita etiam in motu est virtus substantiæ separatæ moventis, secundum philosophos, et semen agit in virtute animæ*[5]*...*

---

induci, quamvis gratia sit omnino ab extrinseco. Est enim quœdem restitutio animæ corruptæ *per peccatum* in sua natura ad *quam sequitur gratia* ». SIMONIN. p. 70.

4. ARISTOTELES, *Meta.* VI, 4, 1027b 31 *declaret tantum ens ut verum (scil. in anima) diversum esse ab entibus proprie dictis (i. e. quæ sunt extra animam). Averroes vero,* in h. l. text. 8, *expresse ponit ens in anima esse « ens diminutum »*. SIMONIN. p. 71.

5. ARISTOTELES : « *Natura maris in illis qui emittunt, utitur semine quasi instrumento, et habente motum actu, sicut in his quæ fiunt secundum artem, instrumento moventur, in illis enim aliquomodo motio artis est* ». *De Generat, animal.* I. 22. 730b 19. SIMONIN. p. 73.

ad 5m : In illis multis quæ ad sacramentum exiguntur, quia in omnibus est illa virtus, simul acceptis complete, in singulis autem incomplete.

Solutio III. Dicendum quod instrumentum prædicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quoddammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et Passio Christi sicut meritoria[6]. *Huic autem causæ continuatur sacramentum per fidem ecclesiæ, quæ instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum. Et ideo* efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus *est* EX TRIBUS : *scilicet* ex INSTITUTIONE DIVINA *sicut* ex causa principali agente, EX PASSIONE CHRISTI *sicut* ex causa prima meritoria[6], EX FIDE ECCLESIÆ sicut ex continuante instrumentum principali agenti.

1m : « Christus SECUNDUM QUOD HOMO, *est* CAUSA MERITORIA[6] nostræ justificationis ; *sed* secundum quod DEUS, *est* causa INFLUENS GRATIAM.

2m : Ressurrectio est causa justificationis quantum ad terminum ad quem, sed sacramenta magis respiciunt terminum a quo et ideo directius respiciunt passionem quæ ad peccati deletionem principaliter quasi satisfactio quædam ordinatur.

3m : « Fides efficaciam dat sacramentis, inquantum causæ principali quoddammodo continuat, ut dictum est ; et ideo fides passionis, a qua immediate et directe sacramenta efficaciam habent, sacramentis efficaciam largitur.

Solutio IV. « Forma introducta continetur in (instrumento) per modum intentionis... etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor... quarto, quia sacramenta etiam instrumentaliter non attingunt directe ad ipsam gratiam... sed dispositive.

Ad Im : ... « Gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali ; *sed* intentio illa quæ virtus dicitur, est in sacramentis sicut in subjecto.

In IV. Sent. Dist. 5. *Q. I., a.* 2.

Utrum Christus ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem ?

Cooperari alicui agenti dicitur QUATUOR modis. Uno modo *sicut* adjuvans *ei cui auxilium præbet, cooperatur.* Alio modo *sicut* consilium præbens. Tertio modo *sicut* quo mediante *agens primum suum effectum inducit, sicut cooperatur instrumenta principali agenti.* Quarto modo *sicut*

---

6. Alors qu'il a déjà affirmé que les sacrements sont des instruments (I Sent. d. XVI. q. 10. 3 et III Sent., d. XIX, q. I. a. 1, in fine corp.) saint Thomas n'est pas encore parvenu à voir dans l'humanité du Christ le « certain instrument de la divinité » qu'à la suite du Damascène, il discernera plus tard. Il enseigne en ce lieu la doctrine d'Albert le Grand et de Bonaventure : Albert : III. Sent. d. XIX, a. l. in corp. (BORGNET. vol. 28. pp. 336-38). BONAVENTURE. a l. q. I. *Quaracchi,* vol. III. pp. 400. *Cf.* SIMONIN. p. 62 et p. 73.

disponens materiam *ad effectum principalis agentis suscipiendum... Tertio modo cooperatur aliqua creatura Deo in aliqua actione, non tamen in omnibus. Cum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit, hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus. Sed quædam sunt quæ sibi Deus retinuit, immediate ea operans ; et in his creatura Deo non cooperatur hoc tertio modo, sed quarto modo potest ei cooperari ; sicut patet in creatione animæ rationalis, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animæ rationalis receptionem. Et quia recreatio animae rationalis creationi ipsius respondet, ideo in emundatione ipsius immediate operatur; nec aliquis ei in quantum ad hoc cooperaur tertio modo sed quarto ; et hoc dupliciter : vel ex opere operante, sive docendo, sive merendo ; et sic homines ei cooperantur in peccatorum remissione, de quibus dicitur* I Cor. 3,9. « *Dei adjutores sumus* », *vel ex opere operato, sicut* qui conferunt sacramenta, quæ ad gratiam disponunt, *per quam fit remissio peccatorum ; et hæc est cooperatio ministerii, quæ ministris ecclesiæ competit, de quibus dicitur* I Cor., 4, 1. « *sic nos existimet homo ut ministros Christi* ».

Q. I. a. 3. *Utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis ?*

... Alio modo aliquid cooperatur Deo non per virtutem quæ habet esse perfectum in natura, neque ad ultimum principalem effectum directe pertingendo, sicut de sacramentis in I. dist. q. 1, *a.* 4. *dictum est ; hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, disponendo, potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta præbendo facit.*

De Veritate, XXVII, 4.

Date : 1256-1259 — *Utrum N. L. sacramenta sint causa gratiæ ?*

Saint Thomas répond :

a) *Sacrement N. L. esse aliqualiter causam gratiæ* necesse est poni. Il ne suffit pas d'expliquer cette causalité par mode « de cause sine qua non ». On ne verrait pas assez en quoi diffèrent les sacrements des deux Testaments.

Il faut donc dire autre chose :

Distinction des causes principale et instrumentale.

Sacramenta ad gratiam operantur instrumentaliter ; quod sic patet. Damascenus in Lib. III, cap. XIII, dicit quod humana natura in Christo erat velut quoddam organum divinitatis ; *et ideo humana natura aliquid communicabat in operatione virtutis divinæ, sicut quod Christus tangendo leprosum mundavit ; sic enim ipse tactus Christi causabat instrumentaliter salutem leprosi. Sicut autem humana natura in Christo communicabat ad effectus divinæ virtutis instrumentaliter in corporalibus effectibus, ita in spiritualibus ; unde sanguis Christi pro nobis effusus habuit vim ablutivam peccatorum.* Apoc. 1, 5. et Rom. III. 24 ; *et sic humanitas Christi est instrumentalis causa justificationis ; quæ quidem causa nobis applicatur spiritualiter per fidem et corporaliter per sacramenta ; quia humanitas Christi est spiritus et corpus : ad hoc scilicet ut effectum sanctificationis, quæ est Christi, in nobis percipiamus. Unde illud est perfectissimum sacra-*

mentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet Eucharistia, et est aliorum omnium consummativum, ut Dionysius dicit in Eccl. Hier. cap. III. *Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad justificationem operatur, ratione cujus sanctificatus baptismo sanctificatus sanguine Christi dicitur ab Apostolo, Heb. X. Unde passio Christi in sacramentis Novæ Legis dicitur operari ; et sic sacramenta Novæ Legis sunt* causa gratiæ, quasi instrumentaliter operantia ad gratiam.

2m : « *Hæc actio (sacramenti) attingit corporaliter ipsum quidem hominem qui justificatur, secundum corpus per se, et secundum animam per accidens, quæ hujusmodi corporalem actionem sentit* ; spiritualiter vero attingit ipsam animam, in quantum ab ea percipitur in intellectu ut quoddam signum spiritualis mundationis.

3m : « *quia ultimus finis respondet primo agenti tanquam principalis, ideo* non principaliter agentibus non attribuitur ultimus finis, sed dispositio ad finem ultimum ; *et sic* sacramenta dicuntur esse causa gratiæ per modum instrumentorum disponentium.

9m : *Illuminare animam Deo competit nulla creatura mediante quæ ad illuminationem animæ agat, sicut principale et per se agens* ; potest *tamen* esse aliquod medium agens instrumentaliter et dispositive.

12m : « *anima agit disponendo ad gratiam virtute naturæ propriæ, sacramentum autem virtute divina, ut ejus instrumentum ; et ideo non est simile.*

13m : « *sacramentum secundum propriam formam significat vel natum est significare effectum illum ad quem divinitus ordinatur ; et secundum hoc est conveniens instrumentum, quia sacramenta significando causant.*

15m : « *creatio nihil præsupponit circa quod posset fieri instrumentalis agentis actio, recreatio vero præsupponit ; et ideo non est simile.*

17m : *actio naturalis materialis instrumenti adjuvat ad effectum sacramenti in quantum* per eam sacramentum suscipienti applicatur, *et in quantum* sacramenti significatio, *per actionem prædictam completur, sicut significatio baptismi per ablutionem.*

De virtutibus in communi. Art. 10. ad 13m. — date : 1270-1272.

Sic igitur et in anima est aliquid in potentia, quod natum est reduci in actum ab agente connaturali ; et hoc modo sunt in potentia et ipsæ virtutes acquisitæ. Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam ; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusæ.

Verit. XXVII. a. 7. *Urum gratia sit in sacramentis ?*

Gratia est in sacramentis, non *quidem* sicut accidens in subjecto, sed sicut effectus in causa, per modum illum quo sacramenta causa gratiæ esse possunt.

... *Quarto modo, quando similitudo effectus non secundum eamdem rationem, nec ut natura quædam, nec ut quiescens, sed per modum cujusdam defluxus est in causa, sicut similitudines effectuum sunt in instrumen-*

tis, quibus mediantibus defluunt formæ a causis principalibus in effectus ; et hoc modo gratia est in sacramentis ; et tanto minus, quanto sacramenta non perveniunt directe et immediate ad ipsam gratiam de qua nunc loquimur ; sed ad proprios effectus, qui dicuntur gratiæ sacramentales, AD QUOD SEQUITUR INFUSIO GRATIÆ GRATUM FACIENTIS, VEL AUGMENTUM.

Alia quæ sunt in oppositum, concedimus ; ut tamen intelligatur gratia esse in sacramentis sicut in causis INSTRUMENTALIBUS ET DISPOSITIONIBUS ; *et hoc ratione virtutis, per quam ad gratiam operantur.*

De Potentia. Q. 3. a. 4. — Date : 1259-1263.

7m : *Dupliciter aliquid creari dicitur. Nam quædam creantur nulla materia præsupposita, nec ex qua, nec in qua, sicut angeli et corpora cœlestia et ad horum creationem natura nihil operari potest dispositive. Quædam vero creantur, etsi non præsupposita* materia ex qua *sint, præsupposita tamen* materia in qua *sint ut animæ humanæ. Ex parte ergo illa qua habent materiam* in qua, *natura potest dispositive operari : non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturæ actio se extendat.*

8m : *in opere justificationis homo aliquid operatur ministerio tantum per hoc quod adhibet sacramenta : unde cum sacramenta justificare dicantur instrumentaliter et dispositive, solutio redit in idem cum solutione prædicta.*

Contra Gentiles. Lib. IV. Cap. 41. — Date : 1264.

« *Humana natura in Christo assumpta est ut instrumentaliter operetur ea quæ sunt propriæ operationes solius Dei, sicut est mundare peccata, illuminare mentes per gratiam et introducere in perfectionem vitæ æternæ. Comparatur humana natura Christi ad Deum sicut instrumentum proprium et conjunctum, ut manus ad animam* ».

Comparer III. Sent. d. XVIII. q. I. a I. obj. 4.

Instrumenti et principalis agentis est tantum una actio. Sed sicut Damascenus dicit (lib. III. c. 19 ; G. 94, 1079) *: caro est instrumentum Divinitatis ». Ergo una est actio Christi secundum divinitatem et humanitatem.*

ad 4m. *Non potest esse eadem actio numero per essentiam agentis et instrumenti, quia idem accidens non est in diversis subjectis ; sed dicitur una secundum quid, in quantum scilicet instrumentum non agit nisi motum principali agente, et agit in virtute principalis agentis. Et hoc modo in ipsa actione humanitatis Christi est aliqua virtus, inquantum ipsa humanitas est instrumentum divinitatis.*

Quodlibet XII. Q. X. a. 14.

Date : 1270-71 : *Utrum aqua habeat virtutem ad emundationem ?*

Duplex est opinio in hujusmodi, non solum de aqua, sed de omnibus Ecclesiæ sacramentis. Quidam dicunt, quod sacramenta non habent virtutem vel vim operandi in anima, sed tantum extra et divina virtus concomi-

tans facit illum effectum et inducunt exemplum Bernardi : «Sit aliquis episcopus qui investiat aliquem de prœbenda per annulum, annulus autem non est causa prebendœ sed signum. Sed hoc non est sane dictum : quia sic non esset aliqua prœrogativa sacramentorum Novœ Legis ad vetera : quia etiam in illis virtus coassistens fidei credentium in Christum venturum justificabat. Et ideo dicendum, quod sacramenta habent in se virtutem justificandi, et (ad) alios effectus ad quos ordinantur, et non solum quod sint signum ; Unde Augustinus : « Quœ est tanta vis aquœ, ut corpus tangat et cor ablat ? »

Sciendum tamen, quod duplex est virtus ; scilicet propria et instrumentalis, sicut patet in serra. Sic sacramenta habent virtutem instrumentalem ad spiritualem effectum : quia cum sacramentum adhibetur cum invocatione divina, efficit hunc effectum. Et hoc est conveniens : quia Verbum, per quod omnia sacramenta virtutem habent, habuit carnem et fuit Verbum Dei: et sicut caro Christi habuit virtutem instrumentalem ad faciendum miracula propter conjunctionem ad Verbum, ita sacramenta per conjunctionem ad Christum crucifixum et passum. »

Comparer avec S. Th. III a Pars. Q. XIX a. 1.

Obj. 2. *Principalis agentis et instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinœ. Ergo est eadem divinœ et naturœ in Christo operatio.*

2m : *Actio instrumenti in quantum est instrumentum non est alia ab actione principalis agentis ; potest tamen habere aliam operationem prout est res quadem. Sic igitur operatio quœ est humanœ naturœ in Christo, in quantum est instrumentum divinitatis non est alia ab operatione divinitatis : non enim est alia salvatio qua salvat humanitas Christi et divinitas ejus.*

5m : (Doctrine majeure) : *Aliud est operatum proprium operationis divinœ et operationis humanœ in Christo ; sicut operatum proprium divinœ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanœ naturœ est ejus contactus. Concurrunt autem ambœ operationes ad unum operatum secundum quod una natura agit cum communione alterius.*

Nous avons daté les œuvres de saint Thomas d'après Mandonnet, Synave et Glorieux. Cependant, le *de Virtutibus in communi* paraît être de 1269-70 ; la date du *Quodlibet XII* demeure incertaine. On propose en plus de 1270-1271 : 1272-73 et 1265-67. Impossible de donner actuellement une date précise. Comme la Question 62 de la IIIa Pars a été écrite à Naples entre octobre 1272 et décembre 1273, il est clair que de la même époque, le *Quodlibet* exprimerait exactement la même doctrine.

Appendice II

La Grâce sacramentelle chez saint Thomas, Cajétan, Jean de saint Thomas; dans « Ad Catholici Sacerdotii » et « Casti Connubii »

Pour se rendre compte de la pensée de saint Thomas relativement à la grâce sacramentellle, il sera bon de comparer aux textes de la Somme, que nous avons cités en notre exposé, les textes suivants des *Sentences* et du *de Veritate*. Une évolution est indéniable. M. P. Gounin dont les études sur la grâce sacramentelle — voir Bibliographie — sont particulièrement remarquables ne me paraît pas avoir suffisamment tenu compte du développement de la pensée entre ces deux écrits.

IV. Sent. D.I.Q.I. a. IV. q. 5. 2m : *Gratia virtutum opponitur peccato secundum quod peccatum continet inordinationem actus, sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum.*

IV. Sent. D. II. Q. 1.a.1. q. 4. Sol. 1. 1m: *Ex hoc ipso quod ad sanctitatem homo perducitur per ea quæ naturæ secundum se consideratæ ordo non requirit, signum est quod alicui defectui remedium adhibetur. Unde quamvis sacramenta ex actione sanctificationis non habeant quod sint in remedium, habent tamen hoc ex officio, sive ex modo sanctificandi.*

IV. Sent. Dist. II. Q. I. a. 1. Sol. 3. 2m : *Sicut est in medicina corporali, quod curato morbo adhuc remanent aliquæ reliquiæ morbi ex morbo causatæ, contra quos oportet specialia medicamenta dari, ita etiam est in medicina spirituali ; et propter hoc contra prædictas poenas oportet esse aliqua sacramenta.*

IV. Sent. D.I.Q.I. a. 4. Sol. 5 : *Gratia gratum faciens est una, et in essentia animæ est sicut in subjecto, et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animæ... similiter etiam a gratia illa quæ est in essentia animæ effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt, et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum.*

Ibid. 1m : *Gratia gratum faciens, prout est in essentia animæ, est una, sed secundum quod fluit ad defectus potentiarum tollendos... multiplicatur.*

Ibid. 3m : *Recessus a peccato, prout opponitur virtuti, et accessus ad perfectionem virtutis pertinent ad eamdem gratiam, non autem recessus a peccato secundum quod vulnerat naturam : quia requirit specialem medicinam, sicut in morbo corporali etiam patet.*

IV. Sent. D. VII. q. II, Sol. 2 : *Sacramentales gratiæ ad invicem distinctæ sunt secundum distinctionem eorum ad quæ ordinantur, sicut et virtutes ; quamvis earum distinctio non ita appareat sicut dinstinctio virtutum, quia earum effectus non sunt ita manifeste sicut effectus virtutum. Ita etiam videmus in virtutibus moralibus ; quia ubi est specialis difficultas, requiritur specialis virtus... Et quia gratia baptismalis datur ad perficiendum in his quæ pertinent ad communem statum vitæ christianæ, gratia autem confirmationis ad perficiendum in his quæ sunt difficillima in isto statu, scilicet confiteri nomen Christi contra persecutores ; ideo speciali gratia ad hoc indigetur ; et propter hoc alia est gratia confirmationis a gratia baptismi, et contra alium defectum datur. Gratia enim baptismi datur contra defectum qui impedit omnem statum justitiæ in vita christiana, scilicet, contra peccatum originale et actuale : gratia autem confirmationis contra defectum oppositum robori quod exigitur in confessionibus nominis Christi, scilicet, contra infirmitatem.*

Ibid. 1m : *Gratia baptismalis ex essentia animæ derivatur in intellectum quod est ad recte et perfecte credendum, sed gratia confirmationis respicit magis irascibilem, ad quam pertinet fortitudo et robur.*

Ibid. 2m : *Gratia sacramentalis quæ est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia quæ est in virtutibus et donis, tamen est alia ab ea, quia gratia sacramentalis perficit removendo primo et principali ter defectum ex peccato consequentem ; sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando ad bonum virtutis et doni ; sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum, fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum quod est proprium virtuti et dono.*

IV. Sent. D. XIV. Q. II. a. 1. sol. 3, 2m : *Peccatum per actum potentiarum commissum est, et ideo in ipsis potentiis præter privationem virtutum alii etiam defectus ex peccato causantur, sed non in essentia animæ, præter defectum gratiæ, et ideo non oportet quod si per adventum gratiæ ad essentiam animæ, macula, quæ nihil aliud erat quam gratiæ privatio, tollitur, etiam a potentiis omnes alii defectus...*

IV. Sent. D. XIV. Q. II. a. 1. Sol. II 3m : *Baptismus est spiritualis regeneratio ; et quia non potest esse generatio unius nisi per corruptionem alterius, ideo oportet quod in baptismo quidquid ad præcedentem vitam pertinebat, totum aboleatur, scilicet culpa et reatus, nisi sit defectus ex parte recipientis, sed pœnitentia non est regeneratio, sed magis reparatio vitæ prius habitæ.*

IV. Sent. D. XIV. Q. II. a. 2, 4m : *Virtus infusa et acquisita non sunt ejusdem speciei : unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitæ contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infu-*

sœ, quœ habet oppositionem ad peccatum ex parte illa quœ est offensa Dei ; unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur, et etiam diminuantur.

Ibidem. 5m : *Facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus : scilicet ex consuetudine prœcedente ; et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in suo principio : et iterum ex forti inhœsione ad objectum virtutis ; et hanc est invenire in virtute infusa in sui principio.*

De Veritate. XXVII, 5. 12m : *Diversi sacramentorum effectus sunt ut diversœ medicinœ peccati, et participationes virtutis dominicœ passionis quœ a gratia gratum faciente dependent, sicut virtutes et dona.*

Ces textes favoriseraient plutôt l'identification de la grâce sacramentelle avec de nouveaux habitus surnaturels dérivant de la grâce sanctifiante. Ainsi la conçoivent CAPREOLUS et PIERRE DE LA PALUD. Les textes de la Somme ne vont pas en ce sens.

D'autre part, c'est à tort qu'à l'extrême opposé, on prête à CAJÉTAN d'identifier la grâce sacramentelle avec la grâce actuelle ou avec le droit à des grâces actuelles. Telle n'est pas la pensée du grand commentateur. L'*actuale divinum auxilium* dont parle Cajétan par opposition à un *habituale aliquod donum* n'est pas une motion actuelle, mais une modalité actuelle avec laquelle la grâce sanctifiante est donnée. Son texte laconique à l'excès me paraît recouvrir exactement la pensée de SAINT THOMAS et ne s'éloigner guère de la conception propre à JEAN DE SAINT THOMAS.

Voici à l'abstrait, définie par Cajétan, — Sur III. LXII. 2. — la grâce habituelle :

Est secundus sensus, ut gratia sensus, ut gratia sacramentalis addat supra gratiam donorum et virtutum, non habituale aliquod donum, sed actuale divinum auxilium extensivum gratiœ virtutum et donorum ad effectum proprium sacramenti.

Et voici l'application à la grâce baptismale :

Sache que l'effet propre du baptême n'est pas la grâce sanctifiante prise absolument ; mais de renaître ainsi selon la grâce en membre du Christ comme si le baptisé avait souffert, lorsque le Christ souffrait ; et ceci comporte la rémission de toute faute et de toute peine. Or il est évident que c'est là un certain effet nécessaire dans la vie chrétienne, étranger à la bonne disposition des actes des puissances de l'âme.

Nous avons ici un écho de l'enseignement de saint Thomas dans la *IIIa Pars.* Comparer avec l'enseignement des Sentences.

Comparer aussi avec l'enseignement de JEAN DE SAINT THOMAS :

Cursus theologicus in IIIa parte, edit. Vivès. Q. LXII a. 2. Disputat. XXIV, Dubium Unicum, n. XII : « *Impossibile est quod gratia sacramentalis sit actuale auxilium ; nam actuale auxilium, cum sit actualis concursus Dei, non habet eamdem essentiam et speciem quam gratia habitualis. Est enim distincta entitas, etiam physice, auxilium et concursus Dei a potentia et habitu recipiente hoc auxilium... Ut ergo essentia gratiœ sacramentalis non distinguatur specie ab essentia gratiœ habitualis, et donorum ac virtutum opportet, quod sit aliquid permanens perficiens ipsam gratiam, non tanquam res seu habitus distinctus, sed ut modus, aut formalitas.*

XX. *Si inquiras in quo consistit iste modus et formalitas, respondetur consistere in quadam derivatione et imitatione gratiæ Christi, seu perfectionis, quæ est in Christo, in quantum sumus membra ejus... Per sacramenta enim communicamus ei, et passioni ac gratiæ ejus, tanquam membra viventia in spiritu Christi ; gratia autem Christi Domini in hoc elevatur supra quamcumque gratiam, quia potest in omnes effectus possibiles gratiæ ut sæpe docet S. Thomas. Potest autem hoc non per gratiam alterius speciei a nostra, sed per perfectionem et formalitatem, ac modum habendi diversum a nostra. Hic igitur modus et perfectio, quæ in Christo est secundum plenitudinem ad omnes modos et effectus gratiæ, per sacramenta derivatur ad determinatos quosdam modos et perfectiones, quibus speciales effectus gratiæ producit.*

XXI. *Hic vero modus gratiæ animæ Christ, non est aliud, quam quod gratia Christi se habeat in eo ut propria passio, et ad modum potentiæ connaturalis (sicut calor in igne habet modum potentiæ naturalis) et ulterius ex eo quod conjungitur Verbo divino habet rationem universalis principii ad omnes effectus gratiæ possibiles, quia ex hoc dicitur gratia illa plena, non solum quantum exigit subjectum, sed quantum ratio gratiæ potest, esto in intentione infinita non sit. Ex his ergo duabus perfectionibus gratiæ Christi, habent derivari et communicari gratiæ sacramentorum, quatenus ordinantur ad hoc ut homines faciant membra Christi, secundum distinctionem et varietatem membrorum. Habet, inquam, derivari perfectio quædam ac formalitas qua veluti trahitur gratia membrorum ad participandum de gratia capitis, non solum in ipsa substantia gratiæ, sed etiam in perfectione, quam potest defectus aliquos peccati perfectius extinguere, et potest in aliquos effectus perfectius operari ex conjunctione cum gratia Christi habendo se per modum potentiæ, sicut gratia Christi modum potentiæ habet, licet non in illa perfectione, qua Christus, sed quasi reductive ad illum ; et ita potest quis ex peculiari modo subordinationis et derivationis, verbi gratia, confiteri firmius et sine erubescentia nomen Christi, quam alius cum magna intentione habens fidem, quia ille veluti ex connaturalite ad Christum, et conjunctione confitetur ipsum ; iste vero ex crudelitate, et contentione credendi in Christum.*

XXIII. *Sicut sapientia quæ est donum ; et sapientia quæ est disciplina, distinguuntur, quia donum ex connaturalitate et sapore ad res divinas cognoscit, disciplina vero ex discursu circa easdem res divinas, sic suo modo, confiteri fidem ex connaturalitate et conjunctione ad Christum per sacramentum confirmationis, differt a modo confitendi fidem ex intentione fidei, licet substantialiter sit idem actus. Et similiter nutritio charitatis per conjunctionem cum ipso Christo Domino per manducationem, aut nutritio charitatis per actus fervorosos, licet substantialiter sint idem, tamen in modo differunt, ut datur per Eucharistiam, aut sine illa ; et sic de reliquis.*

XXX. *Amor mutuus inter conjuges, quasi ex naturali amicitia et conjunctione extra sacramentum matrimonii invenitur, non tamen amor mutuus sacramentalis ex conformitate ad Christum cum Ecclesia.*

S. Bonaventure in IV Sent. dist. I. part. I. q. 6 : *Gratia sacramentalis est eadem per essentiam cum gratia virtutum, licet gratia sacramentalis plures connotet effectus.*

Comparer enfin :

Pie XI. *Ad Catholici Sacerdotii :* « Ces pouvoirs élevés, conférés au prêtre par un sacrement institué spécialement dans ce but, ne sont pas en lui transitoires et passagers, mais stables et perpétuels, unis qu'ils sont à un caractère indélébile imprimé dans son âme, par lequel il est devenu « prêtre pour l'éternité », à la ressemblance de Celui qui possède le sacerdoce éternel dont il est fait participant, caractère que le prêtre, même dans les plus déplorables aberrations où il peut tomber par l'humaine fragilité, ne pourra jamais effacer de son âme. Mais outre ce caractère et ces pouvoirs, le prêtre reçoit aussi par le sacrement de l'Ordre une grâce nouvelle et spéciale, avec des secours particuliers, par lesquels, si *sa coopération libre et personnelle seconde fidèlement l'action divinement puissante* de la grâce elle-même, il pourra dignement s'acquitter de toutes les obligations difficiles de l'état sublime auquel il a été appelé ».

Pie XI. *Casti Connubii.* « Outre cette ferme indissolubilité, ce bien du mariage contient d'autre avantages beaucoup plus élevés, parfaitement indiqués par le vocable de sacrement ; ce n'est pas là en effet pour les chrétien un mot vide de sens : en élevant le mariage de ses fidèles à la dignité d'un vrai et réel sacrement de la Loi Nouvelle, Notre Seigneur qui a institué et perfectionné les sacrements », *Trident. Sess. XXIV*, a fait effectivement du mariage le signe et la source de cette grâce intérieure spéciale destiné à perfectionner l'amour naturel...

Et parce que le Christ a choisi pour signe de cette grâce le consentement conjugal lui-même validement échangé entre époux, ce sacrement, en ceux qui n'y opposent pas d'obstacle, n'augmente pas seulement la grâce sanctifiante, principe permanent de vie surnaturelle, mais il y ajoute encore des dons particuliers, de bons mouvements, des germes de grâces : il élève ainsi et perfectionne les forces naturelles, afin que les époux puissent non seulement comprendre par la raison, mais goûter intimement et tenir fermement, vouloir efficacement et accomplir de fait tout ce qui appartient à l'état conjugal, à ses fins et à ses devoirs ; il leur concède le droit à demander le secours actuel de la grâce, chaque fois qu'ils en ont besoin pour remplir les obligations de cet état.

Cependant, suivant la loi de la divine Providence dans l'ordre surnaturel, *les hommes ne recueillent les fruits complets des sacrements qu'ils reçoivent après avoir atteint l'usage de raison, qu'à la condition de coopérer à la grâce :* aussi la grâce du mariage demeurera en grande partie, un talent inutile, caché dans un champ, si les époux n'exercent leurs forces surnaturelles, s'ils ne cultivent et ne développent les semences de la grâce qu'ils ont reçues. »

Appendice III

L'Eucharistie, sommet et consommation de tous les autres sacrements

(DENYS. *Hier. Eccles.* cap. 3.)

I

DONNEES ACTUELLES DU PONTIFICAL ET DU RITUEL

A. *Baptême*

Rit. Rom. Tit. II. Cap. 3, Baptême des Adultes. — N. 3. Là où on pourra le faire commodément, on laissera à l'évêque, s'il lui plaît, le soin de conférer solennellement le baptême des adultes. Autrement, c'est au curé qu'il reviendra de conférer le baptême, en observant les cérémonies. — N. 4. Le temps convenable à cette célébration est le Samedi Saint et le samedi de Pentecôte. — N. 8. Par respect pour ce sacrement, il convient que le prêtre qui confère le baptême, aussi bien que les adultes qui seront baptisés, soient à jeun. — N. 9. Le Baptême ne sera pas donné après repas et festins, mais à moins de cause raisonnable avant midi. — Cap. 5. Si l'évêque est présent, les néophytes pourront recevoir de lui le sacrement de confirmation. Ensuite, si l'heure le permet, la messe est célébrée à laquelle les néophytes assistent et au cours de laquelle ils reçoivent avec dévotion la très sainte Eucharistie.

B. *Confirmation*

Pontifical Romain. Pars I. De confirmandis. — Confirmandi : « infantes, pueri, vel alii sacri baptismatis unda perfusi ».

C. *Mariage*

Rit. Rom. Tit. VII. cap. 1. N. 16 : Il convient éminemment que le mariage soit célébré à l'Eglise. S'il a été célébré à la maison, les époux auront à venir à l'Eglise recevoir la bénédiction ; laquelle sera donnée,

« *celebrata Missa* ». — Cap. 2. N. 4 : « *His peractis :* échange des consentements, etc. » le curé, si la bénédiction nuptiale doit être donnée, célébrera la messe *pro sponso et sponsa.*

D. *Extrême-Onction*

Rit. Rom. Tit. V. Cap. 1 : N. 2 : D'après la coutume générale de l'Eglise, on doit remarquer que si le temps le permet, ainsi que l'état du malade, on doit accorder aux malades avant l'Extrême-Onction les sacrements de pénitence et d'eucharistie.

La *coutume générale* laisse cependant place à des coutumes différentes et l'enquête historique montre que jusqu'à une époque assez récente ces dernières coutumes étaient le plus généralement observées.

II

RAPIDE ENQUETE HISTORIQUE

Sources : Martène. *De antiquis ritibus.* T. 1.

A. *Baptême*

Confirmation et Communion des baptisés.

Lib. I. Cap. art. XV. N. 11 seq. col. 151 seq. textes de Justin, d'Origène, de Jean Chrysostome, Denys, Théophylacte : « chaque jour ceux qui sont baptisés sont délivrés des blessures de l'âme, oints de l'huile de l'onguent ; communiant aussitôt, ils participent au sang divin. »

Martène ne se contente pas de ces attestations antiques : il se demande jusqu'à quelle époque eut cours pareille coutume et allègue successivement des témoignages du IXe, X^{e}, XIe siècles.

Même au XVIe siècle, le Missel d'Amiens, édité en 1506, en témoigne. Il s'agit de baptême d'enfant. « Tandis que l'on lui donne un cierge, on lui dit : « reçois ce luminaire... Ensuite, on le porte à l'autel pour le communier avec le vin en disant : « le corps et le sang de notre Seigneur Jésus-Christ te gardent pour la vie éternelle. Amen. »

Même coutume dans un manuel édité en 1524.

B. *Confirmation*

Martène souligne que dans l'Eglise d'Orient de son temps la confirmation est toujours donnée aussitôt après le baptême, quand le baptême est conféré par l'évêque ou devant l'évêque.

En occident, il y a des rituels et des pontificaux en faveur du même usage. L'Eglise de Reims garde cet usage. Rituel de saint Rémi (milieu du XIIe. Rituel de Soissons, fin du XIIe. Pontifical de Noyon, milieu du XIIe. Ordinarium de l'Eglise de Vienne.)

D'après le cérémonial de Milan, la confirmation est donnée solennellement aux enfants de la Cité, le jour de la Pentecôte ; l'évêque célébrait pontificalement la Messe, après quoi il procédait à la confirmation.

On est tenté de penser qu'en plusieurs églises, au moyen-âge, la confirmation célébrée immédiatement après le baptême trouvait son achèvement dans la célébration des saints mystères.

C. *Extrême-Onction*

Unctio ante viaticum. L'énumération d'une foule de témoignages en faveur de l'onction avant le viatique rentre dans une argumentation qui, chez Martène, vise à démontrer que jadis on n'attendait pas les derniers instants pour administrer l'Extrême-Onction.

On peut le prouver, dit MARTÈNE, à l'aide d'un triple argument :

1) L'onction était faite avant le viatique, qu'on ne doit recevoir qu'en pleine conscience.

2) L'onction était renouvelée durant sept jours ; ce qui serait hors de sens à l'égard de malades à toute extrémité.

3) On trouve le cas où l'onction est faite à l'Eglise, au malade assis ou à genoux.

MARTÈNE, col. 829-831 : cite en témoignages, des pénitentiels, des Conciles, des chroniqueurs et conclut : « il est plus clair que le jour en plein midi que la pratique ordinaire de l'Eglise était jadis de conférer l'Extrême-Onction avant le viatique, *id quod confirmant omina pene Ritualia quœ in manus meas aliquando ceciderunt* ». Il est du reste intéressant de noter que les textes honnêtement allégués par MARTÈNE en sens contraire (*viaticum aliquando ante unctionem*) n'ont point la même force probante : « *Cœterum pauca hæc exempla infinitæ ritualium multitudini, auctorumque veterum turbæ, in quibus unctio viatico præmittenda decernitur, præjudicium affere non debet.* »

Le Processionnal dominicain conserve l'Extrême-Onction *ante viaticum.*

Comparer.

La Maison-Dieu. N. 15. *La liturgie des malades.*

Pénitence et maladie. H. R. PHILIPPEAU, p. 69 : « Le viatique proprement dit est plus souvent reporté après l'onction, comme de nos jours encore dans l'usage de Paris. »

Vœux de Dom BOTTE, p. 105 : « Un second vœu, c'est qu'on puisse revenir à l'ordre traditionnel : onction, communion. »

Le Viatique. Dom Lambert BEAUDUIN, p. 128 : « La coutume consacrée par le Rituel, a prévalu de faire précéder dans les cas non urgents le Viatique de l'Extrême-Onction. La doctrine exposée ici milite plutôt en faveur de l'ordre inverse, le sacrement des malades suivi du sacrement des mourants, le viatique ». On voit la pensée de l'auteur, que trahit son expression. Il est évident que dans la pratique on doit se conformer à la prescription de son Rituel.

Bibliographie

Pour une bibliographie plus complète du sujet, on pourra avec avantage se reporter à celle que donne M. A. MICHEL à la fin de l'article *Sacrements* du D.T.C., T. XIV, Col. 641-644, ou encore à celles que produit le R. P. M. DAFFARA, O. P. à la fin de chacun des chapitres de son *De Sacramentis* et de *Novissimis*, (*cf.* pp. 1, 11, 16, 21; 23, 27, 42; 55-56; 65-66, 76, 85, 97, 117, 122, 133.)

Le *Bulletin Thomiste* a relevé les études qui intéressent la doctrine thomiste des Sacrements en général.

Cf. Tome 1 (Mai 1925), p. 282 ; (Sept.-Nov. 1926), pp. 202-203. — Tome 2 (Janvier 1929), pp. 446-447. — Tome 3 (Avril-Juin 1933), pp. 888 sq. — Tome 4 (Avril-Juin 1936), pp. 746 sq. — Tome 5 (Avril-Juin 1939), pp. 649 sq. — Tome 6 (Janv. 1940-Oct. 1942), pp. 463 sq.

OUVRAGES GENERAUX

EN LATIN :

L. BILLOT. *De Ecclesiæ Sacramentis.*

M. DAFFARA. *De Sacramentis et de Novissimis*, 1944.

DIEKAMP-HOFFMANN. *Theologiæ Dogmaticæ Manuale*, T. IV. 1934.

J. B. FRANZELIN. *De Sacramentis.*

H. HUGON. *Cursus.*

G. VAN NOORT. *De Sacramentis.* T. I.

C. PESCH. *Prælectiones Dogmaticæ.* T. IV.

M. DE LA TAILLE. *Mysterium Fidei.*

J. B. UMBERG. *Systema Sacramentarium*, 1930.

EN LANGUE FRANÇAISE :

B. BARTMANN. *Précis de Théologie Dogmatique, Les Sacrements*, 1905.

S. BOULGAKOFF. *L'Orthodoxie.*

A. MICHEL. *Art. Sacrements du D.T.C.* T. XIV, col. 485 sq.

Ch. JOURNET. *L'Eglise du Verbe Incarné.* I.

M. JUGIE. *Theologia Dogmatica Christianorum Orientalium*, T. III.

H. DE LUBAC. *Catholicisme.* Chap. 3 : Les sacrements.

E. Masure. *Le Sacrifice du Chef.*

Philippon. *Les Sacrements dans la vie chrétienne.*

A.-M. Roguet. *Les Sacrements. Somme Théologique*, édit. Rev. des Jeunes. (Les notes de ce fascicule ont particulière valeur.)

M. J. Scheeben. *Les mystères du Christianisme*, Trad. Dom Kerkvoorde.

J. Souben. *Nouvelle Théologie Dogmatique.* VII. Les sacrements.

G. Truc. *Les sacrements.* Œuvre sympathique d'un incroyant.

P. Pourrat. *La Théologie sacramentaire.*

SUR LA THEOLOGIE SACRAMENTAIRE ORIENTALE :

M. Jugie. *Theologia dogmatica orientalium christianorum.* T. III.

M. Lot-Borodine. *Initiation à la Mystique sacramentaire de l'Orient.* R. S.P.T. 1935. P. 664 sq.

ETUDES PARTICULIERES

Sur le nom de sacrement :

L'ouvrage classique de J. de Ghellinck, E. de Backer... *Pour l'histoire du mot* « sacramentum. »

I. Les Anténicéens. 1924.

Sur le Signe :

X. Maquart. *La causalité du signe.* R. Thomiste. Janvier 1927.

R. P. Roguet. *Les Sacrements*, trad. de la Somme Théologique. Ed. Rev. des Jeunes, p. 269 sq.

J. Maritain. *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (1939), pp. 61-127.

Sur l'histoire de la définition :

E. Frustoaert. *La définition du sacrement dans saint Thomas.* N.R.T. 1928, pp. 401 sq.

J. de Ghellinck. *Un chapitre dans l'histoire de la définition des sacrements au XIIme siècle.* Mélanges Mandonnet. II. 1930.

H. Dondaine. *La définition des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique* (1050-1240), 1950.

Sur matière et forme (dans saint Thomas) :

H. Dondaine. *Substantia sacramenti.* R. S. P. T. 1940, pp. 328-330. (*Cf.* Chenu R. S. P. T. 1932, p. 453.)

Sur l'institution d'après le Concile de Trente :

De Baets. *Quelle question le Concile de Trente a-t-il entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ ?* Rev. Thom. 1906, p. 30 sq.

H. Lennert. « *Salva eorum substantia* » E.T.L. 1924, p. 496-504.

Ch. Journet. *Questions détachées de la sacramentalité.* Vie Spirituelle. Déc. 1928, pp. (121)-(150).

MARIN-SOLA. *De reviviscentia sacramentorum*. Div. Th. (Frib.) 1925, pp. 49-63.

Sur la grâce sacramentelle :

DE BELLEVUE. *La Grâce sacramentelle.* Nouv. Rev. Théol. 1925, pp. 202-213.

H.-M. FÉRET. *Sacramentum-Res selon saint Augustin.* R.S.P.T. 1940, pp. 218-243.

P. GOUNIN. *Sur la grâce sacramentelle.* Rev. Apologét. 1932. (LV. pp. 129 sq. ; p. 275 sq.) Etude remarquable. — Div. Thom. (Plais.) 1935, p. 349 sq.

Sur la causalité des sacrements :

C. SPICQ. *Les sacrements sont cause instrumentale perfective de la grâce.* Div. Thom. (Plais.) 1929, pp. 337 sq.

H. LAURENT. *La causalité sacramentaire d'après le Commentaire de Cajétan sur les Sentences.* R.S.P.T. 1931, p. 77 sq.

M. GIERENS. *De causalitate Sacramentorum. Textus scholasticorum principaliorum* (Romæ 1935.)

H. SIMONIN et G. MEERSSEMAN. *De sacramentorum efficientia apud theologos* O.P. fasc. I. (Roma 1936.)

M. TUYAERTS. *Utrum sanctus Thomas causalitatem sacramentorum mere dispositivam unquam docuerit ?* Angelicum 1931, p. 149 sq.

A. MALTHA. *De causalitate intentionali sacramentorum anidmaversationes quædam.* Angelicum. 1938, p. 337 sq.

Sur la causalité dans l'Ecole Franciscaine :

W. LAMPEN. *De causalitate sacramentorum juxta scholam franciscanam.* Bonn. 1930.

De causalitate sacramentorum juxta S. Bonaventuram. Antonianum. 1932. P. 77 sq.

Sur le Caractère :

B. D'ARGENLIEU. *Note sur deux définitions médiévales du caractère sacramentel.* Rev. Thom. 1928, p. 271 sq.

La Doctrine d'Albert le Grand sur le caractère sacramentel. Rev. Thom. 1928, p. 295 sq. ; 479 sq.

La Doctrine de saint Thomas sur le caractère sacramentel. Rev. Thom. 1929, p. 219 sq. ; 289 sq.

G. THILS. *Le pouvoir cultuel du baptisé.* E.T.L., 1938, p. 683 sq.

Sur le Septenaire :

DE GHELLINCK. *A propos de quelques affirmations du nombre septenaire des sacrements au XIIme siècle.* — R.S.R. 1910, p. 494 sq.

Le mouvement théologique du XIIme siècle (Paris, 1914), p. 242 sq.

E. DHANIS. *Quelques anciennes formules septenaires des sacrements.* R.H.E. 1930, p. 574 sq., 916 sq. ; 1931, p. 509 sq.

Sur le Sacerdoce spirituel. Compte-rendu théologique du R. P. Congar dans R.S.P.T. 1949, pp. 458 sq.

On trouvera la Constitution *de Sacris Ordinibus* (30 novembre 1947) de S.S. Pie XII dans A.A.S. XL. (1948), pp. 5-7.

Pour l'histoire de la Doctrine Sacramentaire[1] :

Le meilleur ouvrage en langue française demeure. P. POURRAT. *La Théologie Sacramentaire*, 3ème éd. On ajoutera le tome II de l'*Histoire des Dogmes* de TIXERONT.

---

1. Note : Les puristes nous reprocheront sans doute le titre donné à notre ouvrage. Il est vrai que le Dictionnaire de l'Académie française ne connaît au mot *sacramentaire* que la forme substantive. Mais, je ferai remarquer qu'originairement le mot latin *sacramentarium* ou *sacramentaria* était adjectif. Le même dictionnaire ignore les épithètes : marial et ecclésial. La langue française doit beaucoup à la théologie et à la philosophie scolastique. Toute science a son vocabulaire, que l'usage consacre ensuite. Enfin, il suffit de comparer ces deux locutions : *la grâce sacramentelle* et la *Doctrine sacramentaire*, pour observer que l'acception n'est pas la même ici et là. L'*économie sacramentelle* a un sens ; il n'est pas identique à l'expression : l'*économie sacramentaire*.

INDEX DES NOMS PROPRES

Comme dans le volume premier du *Sauveur du Monde,* nous n'avons pas mentionné ici le nom de saint Thomas d'Aquin, non plus que nous n'avons dressé l'index de la Sainte Ecriture : la nomenclature de part et d'autre eût été trop longue pour être vraiment utile.

TABLE DES MATIERES

LIVRE PREMIER

De la nature des Sacrements chrétiens

CHAPITRE PREMIER

CHAPITRE DEUXIÈME

LIVRE DEUXIEME

Du sens des Sacrements

CHAPITRE UNIQUE

De la nécessité des Sacrements

LIVRE TROISIEME

De l'efficience des Sacrements

CHAPITRE PREMIER

LIVRE TROISIEME

De l'efficience des Sacrements

CHAPITRE DEUXIÈME

LIVRE TROISIEME

De l'efficience des Sacrements

CHAPITRE TROISIÈME

LIVRE QUATRIEME

Des causes des Sacrements

CHAPITRE UNIQUE

LIVRE CINQUIEME

Du nombre et de la répartition des Sacrements

CHAPITRE UNIQUE

APPENDICES

ERRATA ET CORRIGENDA

Page 70, lire : Dom DE PUNIET (au lieu de Dom DE PUMET).

Page 364, deuxième ligne : *A la fin de l'alinéa placer l'appel de la note* 50, *qui se trouve au bas de la page précédente.*

Page 372, question deuxième, lire : SI LES SACREMENTS SONT *EGALEMENT* SAINTS ET EGALEMENT NECESSAIRES AU SALUT DES HOMMES.

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE
HUIT SEPTEMBRE MCMLI, EN
LA FÊTE DE LA NATIVITÉ
DE LA BIENHEUREUSE VIERGE
MARIE, SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE ARTISTIQUE
P. JACQUES, A AIX-LES-BAINS